سلسلۂ نصابات علمیہ جامعۂ عثمانیہ

اسفار اربعہ

حصۂ اوّل

(جلد اوّل)

تالیف

صدر الدین شیرازیؒ

ترجمہ

مولوی سیّد مناظر احسن صاحب گیلانی

صدر شعبۂ دینیات جامعۂ عثمانیہ سرکارِ عالی

سنہ ۱۳۶۰ھ م سنہ ۱۳۵۰ف م سنہ ۱۹۴۱ء

دار الطبع جامعۂ عثمانیہ سرکارِ عالی حیدرآباد دکن

فہرست مضامین

اسفار اربعہ حصۂ اوّل

(جلد اوّل)

مضمون | صفحات

سفر اوّل: پہلی راہ یا مسلک اوّل

مقدمہ: فلسفے کی تعریف۔ فلسفے کی تقسیم۔ حکمت نظریہ۔ حکمت عملیہ۔ فلسفے کی اہمیت و شرافت } صفحہ ۱ تا ۴

پہلا مرحلہ: "وجود اور اس کے ابتدائی اقسام" از صفحہ ۴ تا ۳۷۹

فصل۔ ایک وہم کا عقلی ازالہ۔ امور عامہ کے مفہوم کی تعیین۔
فصل: وجود کا مفہوم مشترک ہے اور تمام ماتحت امور پر یکسانی اور تواطء کے ساتھ نہیں بلکہ تشکیلی طور پر محمول ہوتا ہے۔ ایک خاص بحث اور نجات کی راہ۔ فصل: وجود میں خصوصیتیں کس طرح پیدا ہوتی ہیں۔ فصل: وجود کی حقیقت کے لیے کسی وجہ سے بھی کوئی سبب نہیں ہے۔ چند مشکلات اور ان کا حل۔ ایک توضیح اور تنبیہ۔ ماہیت اور اعیان ثابتہ کی تعریف۔ وحدت وکثرت کی عدم مخالفت۔ وجود کے متعلق اشراقیہ کا مسلک۔ شیئیت اور وجود دونوں باہم ایک دوسرے کے رفیق اور ساتھی ہیں یعنی ان کے مفہوم میں مساوقت ہے۔ معتزلہ کے متعلق رائے۔ فصل: وجود رابطی کی بحث۔

مضمون	صفحات
منہج ثانی: کیفیات کے اصول اور عقود کے عناصر، اُن کے خواص کی تفصیل۔ حق اور صدق کی اصطلاح۔ سوفسطائیوں کے مسلک کی تنقید۔ ایک ذیلی بات۔ ایک ہی چیز بالذات واجب ہو۔ اور پھر اُسی شے کا وجوب غیر سے بھی حاصل ہو، جو وجود واجب ہوتا ہے اُس کی انیت ہی اُس کی ماہیت ہوتی ہے۔ ایک تنقیدی اشارہ۔ تنبیہ۔ ایک وہم اور اُس کا ازالہ۔ ایک شک اور اُس کا ازالہ۔ چند شکوک اور اُن کے جوابات۔ ایک اشراقی روشنی۔ ایک عرشی دانائی۔ ایک وہم اور اُس کا ازالہ۔ ایک بحث اور اُس کا خلاصہ۔ فصل (دعویٰ) جس کا وجود بالذات واجب ہوگا وہ ہر جہت کے اعتبار سے واجب ہوگا۔ بحث و تحصیل۔ فصل: جس کا وجود واجب ہوتا ہے ضرور ہے کہ وہ ایک ہی ہو۔ رجم شیطانی۔ برہان عرشی۔ فصل: جہات ثلٰثہ (یعنی وجوب۔ امکان۔ امتناع)۔ ایک اتفاقی مصالحت۔ ایک قاعدہ۔ فصل: امکان کا لفظ جن معنوں میں استعمال کیا جاتا ہے اس فصل میں اُن کے احاطہ کرنے کی کوشش کی جائے گی۔ ایک خاص مسئلے کے متعلق تنبیہ۔ فصل: "کیا امکان کا غیر سے حاصل ہونا ممکن ہے"۔ ایک خاص مطلب کی تشریح اور اُس کے متعلق تنبیہ۔ ایک شک اور اُس کا ازالہ۔ ایک اور شک کا ازالہ۔ ایک وہم پر تنبیہ۔ ایک خاص امر کے متعلق تنبیہ۔ ایک اشراقی کا قاعدہ۔ ایک خاص بحث اور اس کی تنقیح چند مشکلات اور اُن سے نجات کی راہیں فصل: "ممکن بالذات کے خصوصیات"۔ ایک خاص نتیجے کا استنباط فصل: ممکن کس وقت اور کس شکل میں ممتنع بالذات کو مستلزم ہوتا ہے۔ فصل: کسی شے کے لیے وجود یا عدم اسی حد تک اولیٰ ہو سکتا ہے جب تک اولویت درجۂ وجوب کو نہ پہنچے۔ ہدم۔ اوہام و خرافات۔	

مضمون صفحات

فصل - ماہیتوں کو علت کی طرف جو حاجت اور افتقار ہوتا ہے اُس کی علت امکان ہے - وہمی تاریکیاں چند مشکلات اور اُن کی مشکل کشائیاں - فصل: ممکن کے عدم کو سبب کی جانب کس قسم کی احتیاج ہوتی ہے - اجمالی خلاصہ - یادداشت اور تبصرہ - فصل: جب تک ممکن غیر کے ذریعے سے وجوب نہ حاصل کر لے موجود نہیں ہوسکتا - فصل: ہر ممکن کو دو وجوب اور دو امتناع احاطہ کیے رہتے ہیں - ایک وہم کے متعلق تنبیہ - فصل: "ممکن کے لیے کبھی دو قسم کے امکان ثابت ہوتے ہیں اور کبھی ایسا نہیں ہوتا" - فصل: "ممتنع بالذات کے بعض احکام" - فصل: "ممتنع اور معدوم کے علم کا کیا طریقہ ہوسکتا ہے" - فصل: "ایک ممتنع دوسرے ممتنع کو کس طرح لازم ہوتا ہے اس فصل میں اُس کی تشریح کی جائے گی" - تفریح - ایک قول کی تفصیل - ایک وہم اور اُس کی تفہیم - فصل: ذہنی طور پر ممکن کا وجود اُس کی ماہیت پر زائد ہے - فصل: ممکن کا وجود خارج میں عین اُس کی ماہیت ہے اور ماہیت کے ساتھ وجود ایک خاص قسم کے اتحاد کے ساتھ متحد ہے - ایک بحث اور اُس کا خلاصہ - عرشی خلاصہ -

منہج سوم: فصل: وجود ذہنی اور ظہور ظلی کو اس فصل میں ثابت کرنے کی کوشش کی جائے گی - تمہید - فصل: "وجود ذہنی کے اثبات کے دلائل" - فصل: "چند شکوک اور چند فکوک، یعنی اُن شکوک کا ازالہ اور حل" - ایک تحقیق اور اُس کی تفصیل - دوسری مشکل - ایک عرشی نقد - تیسری مشکل - چوتھی مشکل - پانچویں مشکل - چھٹی مشکل - فصل: "تنقیح کے لیے توضیح" - فصل: اُس مقام کا ایک عرشی حل -

مضمون	صفحات
دوسرا مرحلہ : وجود کے احکام کا تتمہ اور عدم کے متعلق بھی چند قابلِ ذکر باتیں اس میں بیان کی جائیں گی	از صفحہ ۲۰۹ تا صفحہ ۲۷۲
فصل: "رابطی معنی کے اعتبار سے وجود کی تحقیق" ایک وہم کے متعلق تنبیہ۔ فصل: "وجود کا شمار معقولاتِ ثانیہ میں کیوں ہے، اور کس وجہ سے اُس کو اس صفت سے موصوف کرتے ہیں" تبصرہ۔ ایک تنبیہی یادداشت اور تحصیلی تعاقب۔ تنبیہ۔ فصل: "وجود صرف خیر محض ہے" فصل: "وجود کے لیے نہ ضد ہے اور نہ مثل" تتمہ۔ فصل: "عدم مفہوم واحد ہے" فصل: "علت کے عدم کی علیت معلول کے عدم کے لیے کس طرز کی ہے" فصل: "عدم خود اپنے آپ کو کس طرح عارض ہوتا ہے" فصل: "معدوم کا اعادہ ناجائز ہے" چند تنبیہی تبصرے۔ ایک اعتراض کی مدافعت۔ امانت و تذلیل۔ فصل: "عدم رابطی امر نہیں ہے" تتمہ۔ فصل: "حملیہ عقود و قضایا خواہ موجبہ ہوں یا سالبہ اُن کے محمول کبھی ثبوتی ہوتے ہیں اور کبھی خارج کے لحاظ سے عدمی ہوتے ہیں" تذکرہ۔ چند مشکلات اور اُن کے جوابات۔ فصل: "کیا واجب کی ذات کسی قسم کے عدم خاص کے ساتھ متصف ہوسکتی ہے؟" ایک خاص تنقید اور تشریح۔ ایک مشہور شک۔ فصل: "ممتنع بالذات پر جو موقوف ہو ضروری نہیں ہے کہ وہ بھی ممتنع بالذات ہو" ایک وہم اور اُس کا ازالہ۔ تاکید و توثیق۔ فصل: ایسے امور جو ممتنع بالذات اور محال نہیں ہیں، ان میں انسانی معلومات بننے کی صلاحیت ہے۔ فصل: جعل کے اقسام۔	
مرحلہ سوم : جعل اور اُس کے متعلقات کی تحقیق۔	از صفحہ ۲۷۳ تا صفحہ ۳۰۵

صفحات	مضمون
	فصل: "جعل کے متعلق محل نزاع کی تعیین اور متعلقہ اختلافات کے میدان کی تحدید" فصل: "جن لوگوں کا یہ خیال ہے کہ وجود میں معلول بننے کی صلاحیت ہے" فصل: جن کا خیال ہے کہ علت کا اثر "ماہیت کو موجود کر دیتا ہے" ان کے دلائل کی تنقید۔ ایک بحث اور مقابلہ۔ ایک عرشی تنبیہ۔ ایک عرشی دانائی۔ ایک شک اور اُس کا ازالہ۔ تنبیہ۔ توضیح و تلویح۔ تفریع فصل: کیا یہ جائز ہے کہ وجود کو شدت اور ضعف عارض ہو"؟ ایک وہم پر تنبیہ۔ فصل: "شدت اور ضعف کی بحث" ایک تفصیلی تنبیہ۔ ایک بحث اور تعاقب۔
از صفحہ ۵۴۱ تا ۶۲۹	مرحلۂ چہارم: "ماہیت اور اُس کے متعلقات" (یہ بحث چند فصلوں میں ختم ہوگی)
	فصل: ایسی تمام چیزیں جو ہمارے سامنے ہیں، ہر ایک کے لیے ایک ماہیت ہوتی ہے، اور ہر ایک کے لیے "انیت" اور ہستی ہوتی ہے ماہو (یا وہ کیا ہے)۔ فصل: "کلی اور جزئی کے بیان میں" بحث و تعاقب۔ فصل: "تعین کی مختلف شکلیں" فصل: "جنس اور مادہ، موضوع اور نوع میں فرق" نکتہ۔ فصل: جو چیز فصل نہیں ہے، اس میں اور فصل میں کیا فرق ہے، نیز اس کی بھی تشریح کی جائے گی کہ فصل اور جنس میں جو اتحاد ہے، اُس کی کیفیت اور نوعیت کیا ہے"۔ بحث و تحصیل۔ فصل: "جنس کا تقوم فصل سے کس طرح حاصل ہوتا ہے" ایک وہم اور اُس پر تنبیہ۔ فصل: "صورت کا مادے کے ساتھ اقتران کس طرح ہو سکتا ہے" ایک عرشی حکمت۔ فصل: مادے سے جنس اور صورت سے فصل کو کس طرح پیدا کیا جاتا ہے" مشرقی نکتہ۔

صفحات

مضمون

ذکر اجمالی ۔ تفصیلی ذکر فصل: "افلاطونی مُثُل اور صورتوں کی تحقیق"
تنبیہ ۔ اجمالی بیان کے ذریعے سے مباحث کی تکمیل ۔ ایک
عقدے کی گرہ کشائی ۔ روشنی بخش بیان عقلی بیداری ۔ ایک
رحمانی روشنی ۔

مرحلہ پنجم: وحدت و کثرت اور اُس کے لواحق کی تفصیل یعنی ہُوِیَّت اور اُس کے اقسام، غیریت اور اُس کے اصناف، مثلاً مشہور تقابل وغیرہ کا بیان ازصفحہ ۶۴۳ تا صفحہ ۶۸۶

فصل: "واحد و کثیر کا بیان" ایک مسئلے کی صفائی ۔ ایک وہم پر تنبیہ ۔
ایک شک اور اُس کی تحقیق ۔ ایک خاص روشنی فصل ھُوَ ھُوَ
(وہ وہی ہے) اور جو اُس کا متقابل مفہوم ہے، اُس کے بیان
اور تشریح میں ۔ تنبیہ فصل: "دو چیزوں کا اتحاد محال ہے" فصل:
وحدت اور کثرت کے بعض احکام ۔ فصل: تقابل کے بیان میں ۔
فصل: تقابل کے اقسام بلکہ ہر قسم کے احکام بھی اس فصل میں
بیان کیے جائیں گے" ایک وہم پر تنبیہ ۔ ایک شک اور
اُس کی تحقیق ۔ ایک بحث اور اُس سے نجات ۔ چارہ کار ۔ ایک
نکتہ فصل: "واحد و کثیر میں تقابل کی نوعیت" ایک خاص بحث
اور اصلاح ۔

دیباچۂ کتاب اسفار اربعہ

از

مصنف

تمام تعریفیں اسی اللہ کے ساتھ مخصوص ہیں جو کردگار ہے ہر اس چیز کا جسے حواس محسوس کرتے ہیں اور جسے عقل دریافت کرتی ہے، وہی جو ہر مقصد کی آخری غایت اور ہر تلاش کی آخری انتہا ہے،

اور صلوۃ و درود نازل ہو اُن پر جو اللہ کے بندوں میں برگزیدہ حضرات ہیں خلق اللہ کی جنھوں نے اس طرف راہنمائی فرمائی، کہ ان کی ابتدا کیا ہے اور ان کی انتہا کیا ہے، یعنی مبدء اور معاد کی طرف لوگوں کی ہدایت کی، خصوصاً چیدہ اور برگزیدہ نفوس کے جوہر واحد یعنی محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) جو ثقلین (انس وجن) کے ہر ہر فرد کی طرف بھیجے گئے، اے میرے اللہ! تو رحمت نازل فرما ان پر اور ان کے اہل بیت اور اولاد کی پاک روحوں پر اور ان کے مددگاروں اور آیندہ نسلوں کی ان ہستیوں پر جنھوں نے دنیا چھوڑ کر (آخرت کی راہ اختیار کی) اس کے بعد عرض کرتا ہے وہ شخص جو اپنے رب بے نیاز و غنی کا فقیر ہے، اور صدر الدین شیرازی کے نام سے مشہور ہے کہ عموماً خیال کیا جاتا ہے کہ محسوس مراتب اور مدارج کی منزلوں کا طے کرنا، اور صرف

خیالی بلندیوں تک ترقی کر کے پہنچنا اسی کا نام سعادت اور اقبال مندی ہے، لیکن حقیقۃً واقعات کی تہ تک جو پہنچ چکا ہے، اور معارف علوم کی صحیح سمجھ جس میں پیدا ہو چکی ہے، اس کے سامنے یہ کتنی کھلی ہوئی بات ہے کہ حقیقی سعادت اور اقبال مندی کے سلسلے میں فوری کامرانیاں حسی لذتیں کچھ نہیں ہیں، اور جو لوگ ان حسی لذتوں میں گرفتار ہیں انھیں عقلی نشاط کا کچھ حصہ نہیں ملا، اس لیے کہ جن لوگوں کو اس حال میں پایا جاتا ہے اور جنھوں نے ان لذتوں میں دل لگایا ان کے ماحول سے الٰہی سکینت وطمانیت اپنا تعلق توڑ لیتی ہے، اور ربانی معارف ان کے قلوب میں داخل ہونے سے روک دیے جاتے ہیں، ایسی الٰہی نیت جس کا واقعی سرچشمہ انسان کا جوہر نطقی (روح) ہو، وہی جس کی راہ سے حقیقی سعادت کے حصول کی امید کی جاتی ہے اور توقع ہوتی ہے کہ آدمی اس کے توسط سے اپنا دامن اس علوی فیض سے باندھ لیتا ہے جو انسانی نفس کی اس آنکھ سے پردہ ہٹا دیتا ہے جسے عالم مسافرت میں یہ محسوس ہوتا ہے کہ ہر طرف سے وہ محدود اور گھری ہوئی ہے، اور جسد مادی کے اندر قید ہونے کی وجہ سے جمال ابدی کے تماشے سے محروم ہے، سرمدی جلال کے مرقع پر جس کے آگے پردہ پڑا ہوا ہے واقعہ یہ ہے کہ حسی لذتوں کے اسیروں کو اخلاص نیت کی اس راہ پر گامزن ہونے میں سخت کشمکش اور دشواری سے سابقہ پڑتا ہے، اپنی پست ہمت، اور فوری تمناؤں کی طلب کا جو ان میں جذبہ ہوتا ہے اس سے جب تک سخت مقابلہ نہ کریں، اس رخ کی راہ ان پر نہیں کھلتی،

حالانکہ یہ ایک ناقابل اشتباہ قطعی فیصلہ ہے، کہ ہر شے کا جو مخصوص کمال ہے، اور جو حال اس کے لیے موزوں ومناسب ہوتا ہے اسی مخصوص کمال تک رسائی اور اسی مناسب حال کی یافت یہی اس شے کا انتہائی نصب العین ہو سکتا ہے، کائنات کی ہر ہستی کے لیے یہ قانون عام ہے، اس مخصوص نصب العین سے جو جتنا دور ہوگا، اور جتنا پیچھے ہٹا ہوا ہوگا،

درحقیقت اس شے کا حقیقی نقصان یہی ہے، خواہ دوسرے موجودات کے حساب سے وہ اپنے اندر کوئی فضیلت اور کمال کیوں نہ رکھتی ہو،
اور یہ بھی ایک قدرتی قانون ہے، زمین پر جو چلتے پھرتے ہیں ان کے لیے بھی اور ان کے متعلق بھی جو ان سے فروتر ہوں کہ ان کے اندر جن امور کی استعداد و صلاحیت فطرۃً رکھی گئی ہے، جب تک کوئی روکنے والا نہ روکے ان امور کے آخری حدود تک پہنچنے کی وہ مسلسل جد وجہد جاری رکھیں، اور ان تک رسائی حاصل کریں،
اسی سلسلے میں یہ بھی ایک واقعہ ہے کہ انسانی نوع کی جوہر ذات اور اس کی جو واقعی حقیقت ہے، اس میں ایک خاص کمال ودیعت کیا گیا ہے ایسا خاص کمال کہ اس سے آگے کوئی بڑھ نہیں سکتا، اور نہ کوئی دوسرا اس کمال میں آدمی پر برتری حاصل کرسکتا ہے میرا مقصد یہ ہے کہ معقولات کے ساتھ اتصال (یعنی ان غیبی ہستیوں تک رسائی جو حواس سے نہیں بلکہ صرف عقل سے دریافت ہوسکتی ہیں ان تک پہنچنا) اور باری (خالق کائنات) کے ساتھ معیت و مجاورت کا تعلق پیدا کرنا نیز مادی آلودگیوں سے تجرید و پاکی حاصل کرنا، یہی انسانیت کا مخصوص ترین کمال ہے،
اگرچہ انسان میں وہ قوتیں بھی پائی جاتی ہیں جن میں دوسری چیزیں اس کی برابر کی شریک ہیں، یا قریب قریب انھیں بھی گو نہ مساوات کا درجہ ان قوتوں کے رو سے حاصل ہے، مثلاً مکان اور حیز فضا میں آدمی بھی اسی طرح رہتا ہے جیسے دوسرے اجسام کا وجود ان میں پایا جاتا ہے، اسی طرح کھانے پینے، نشوونما میں نباتات، اور سانس کے ذریعے سے زندہ رہنے، ارادی حرکت کرنے نیز حواس کے احساسات میں حیوانات اس کے شریک ہیں،
بہرحال آدمی کا جو مخصوص کمال ہے، اس کے حصول کی صورت یہی ہے کہ نظر فریب امور سے بے تعلق ہو کر آدمی علوم و معارف کے

سمندر میں غوطہ لگائے،

لیکن علوم چونکہ مختلف اقسام کے ہیں، اور ادراکی فنون کی مختلف قسمیں ہیں، ان کی وہ کثرت ہے کہ ہر علم کا احاطہ اور اس میں دستگاہ پیدا کرنا، اگر ممکن نہیں تو دشوار ضرور ہے، اسی لیے انسانی ہمتیں مختلف راہوں کی طرف متوجہ ہیں، گویا علوم فنون کا بھی وہی حال ہے، جو عموماً حرفتوں اور صنعتوں کا ہے کہ مختلف لوگ مختلف حرفتوں میں مشغول نظر آتے ہیں یہی وجہ ہے، کہ اہل علم مختلف طبقات اور گروہ میں تقسیم ہوگئے اور ہر ایک ٹکڑے، ٹکڑے ہو کر مختلف کاموں میں بٹ گئے، کوئی معقولات میں مشغول ہے کوئی منقولات میں کسی کو اصول میں انہماک ہے اور کسی کو فروع میں بعضوں کی ہمتیں نحو و صرف کی طرف جھکی ہوئی ہیں بعضوں کی توجہ فقہ اسماء الرجال، علم کلام کی طرف مبذول ہے،

تاہم مرد دانا کو چاہیئے، کہ تہ دل اور صمیم قلب کے ساتھ اسی چیز میں مشغول ہو، جو اس کے لیے سب سے زیادہ اہمیت رکھتی ہو، دانشمندی کا اقتضاء ہے، کہ اپنی عمر کے زیادہ اوقات کو اسی امر کی تحصیل میں صرف کرے جسے اس کی ذات کی تکمیل سے خاص خصوصیت ہو، میرا مطلب یہ ہے کہ معاش و معاد کے لیے جن علوم کی حاجت ہو، چاہیئے کہ بقدر ضرورت ان کے حاصل کر لینے کے بعد پھر وہ اسی سلسلے میں اپنے کو لگا دے، اور ایسی چیزوں سے جلد نجات حاصل کرے جو منزل مقصود تک پہنچنے میں رکاوٹ پیدا کر رہی ہوں،

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ آدمی میں جو دو قوتیں ہیں، یعنی ایک تو اس کی ذات کا وہ پہلو ہے جس کا رخ خالق اور حق کی طرف ہے، اور دوسرا اس کی ذات کا وہ پہلو ہے جس کا رخ مخلوقات کی طرف ہے ان دو قوتوں میں سے ایک قوت (یعنی پہلی قوت) کی تکمیل سے جن علوم کا تعلق ہے، میں اسی کو زندگی کے لیے اہم قرار دیتا ہوں، بہر حال انسانی جسم اور جسم کے تاثرات کو جس میں قطعاً دخل نہیں ہے بلکہ براہ راست

انسان کے حقیقی جوہرِ ذات کی جو نظری قوت ہے، اسی قوت کی تکمیل جن علوم سے ہوتی ہے میں انہی کی طرف اشارہ کر رہا ہوں،

واقعہ یہ ہے کہ حکمتِ الٰہیہ اور معارفِ ربانیہ (جن سے اس نظری قوت کی تکمیل ہوتی ہے) اس علم کے سوا کوئی ایسا علم نہیں، جس میں جسم اور جسمانی قوتوں اور بدنی کاروبار، اور بدنی خواہشوں کی ضرورت نہ ہو، ان علوم میں کوئی ایسا علم نہیں ہے جس سے انسانی ذات کی اصل جوہر کی تکمیل ہوتی ہو، اور جو اپنے اندر اس کی ضمانت رکھتا ہو، کہ آدمی کے اندر اور اس کے باطن میں جو خرابیاں اور برائیاں ہیں ان کا ازالہ اس وقت ہو جائے جب دنیاوی زندگی کو ختم کر کے اصل حقیقت کے میدان میں انسان قدم رکھ رہا ہو، یعنی بہمہ وجوہ ہر چیز سے الگ ہو کر جس وقت اپنے باری اور خالق کے سامنے وہ جا رہا ہو، یہ کام اگر کوئی علم انجام دے سکتا ہے، تو وہ صرف خالص عقلی علوم ہی ہو سکتے ہیں،

خالص عقلی علوم سے میری مراد اللہ کا، ملائکہ کا، اللہ کی کتابوں کا، علم ہے اور یہ جاننا کہ مکمل نظام کی شکل میں عالم کی آفرینش حق تعالیٰ سے کس طریقے پر ہوئی، حق تعالیٰ کی عنایت کا حال عالم کے ساتھ کیا ہے، اور اس کو عالم کا جو علم ہے اس کی کیا کیفیت ہے، کن قوانین کے تحت اسے چلا رہا ہے اور اس طور پر چلا رہا ہے جس میں کسی قسم کے خلل کی گنجائش نہیں، نہ کسی آفت، نقصان، شکست و ریخت کو اس میں راہ ملتی ہے، اسی طرح نفسِ انسانی کا علم حاصل کرنا اور یہ جاننا کہ اپنے آخری انجام تک وہ کن راہوں سے پہنچتا ہے، ملاءِ اعلیٰ سے اس کے تعلقات اور روابط کی کیا نوعیت ہے، جن بیڑیوں میں نفس جکڑا ہوا ہے اس سے گلو خلاصی کی کیا شکل ہے، ہیولیٰ اور مادے سے جدائی کی کیا تدبیریں ہیں کیونکہ آدمی کا نفس جب تک مادے سے جدا نہ ہو گا اس کان کی تنگ گھاٹیوں سے نکل نہیں سکتا، اور حوادث کے نشانوں سے اپنے کو بچا نہیں سکتا، ملکوت کے دریاؤں میں غوطہ نہیں لگا سکتا،

جبروت کے باشندوں میں جاکر گھل مل نہیں سکتا، اسی علم کے بعد آدمی خواہشوں کی قید سے آزاد ہوجاتا ہے، اور کوتاہ بصیرتی تنگ نظری کی سراسیمگیوں سے اسے نجات مل جاتی ہے اور اب حرکات کے نتائج و آثار سے وہ متاثر نہیں ہوتا، آسمانوں کی گردشوں کے جو احکام ہیں ان کے قبول کرنے کی صلاحیت اس میں باقی نہیں رہتی۔

یہ تو اس علم کا حال ہے، باقی ان کے سوا جو علم ہیں، اگرچہ ان کی حیثیت بھی وسیلے اور ذریعے ہی کی ہے، اسی لیے وہ بھی اس حیثیت سے مفید ہیں، مثلاً نحو و صرف شعر وغیرہ علوم کی جو حالت ہے، تاہم پھر بھی ان علوم کی نوعیت ایک قسم کی حرفت و ہنر، اور صناعات کی ہے یعنی دنیا میں جیسے بہت سے ہنر اور حرفتیں ہیں انھی میں ان کا بھی شمار ہے۔

باقی (اس علم کے سوا) اور جو بدنی اعمال یا عبادت کی آدمی کو ضرورت ہوتی ہے خواہ قلبی عبادت ہو یا جسمانی تو ان کا مقصد یہ ہے کہ نفس کو پاک کیا جائے اور شرعی طریقوں سے اسے روشنی بخشی جائے اسی لیے بدنی ورزش بھی اس سلسلے میں کرائی جاتی ہے، تاکہ نفسِ انسانی جو اس وقت بدنی تعلق کی وجہ سے جسمانی خواہشوں اور اسی قسم کے حالات میں مبتلا ہے، ایسا نہ ہو کہ بالکلیہ بدن اور بدنی خواہشوں کا وہ غلام اور مغلوب بن کر رہ جائے، کیونکہ اگر ایسا ہوگا، تو نفس میں بدن کی مغلوبیت کا ملکہ پیدا ہو جائے گا، جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ مقربین کی معیت و رفاقت سے اور حقیقی جمال والے حقائق کے دیکھنے اور قدسیوں کے انوار کے ملاحظے سے جو خاص لذت نفس کو ملنی چاہیے، نہ مل سکے گی، اور یہی بری راسخ عادتیں ان امور سے لذت گیری کی بھی راسخ رہیں گی، اور اس وقت نفس کے ساتھ بدن تو رہے گا نہیں، حاصل یہ نکلے گا کہ ان امور سے وہ اسی طرح غافل رہے گا جیسے بدن کے تعلق سے پہلے اس کا حال تھا:

یہی وجہ ہے کہ رحمت الٰہی نے رحمانی شریعت کو پیدا کیا، اور نفس کی امارہ قوتوں کو حکم دیا گیا کہ نفس مطمئنہ کی دینی شرایع و قوانین میں پابندی کریں، اور الٰہی سیاست میں اس کی اطاعت کریں، مقصود یہی ہے، کہ جسد انسانی اور اس کی خواہشوں کو سدھایا جائے، اور نفس کا اس کی قوتوں سے دشمنوں سے مقابلہ کرایا جائے، تاکہ اس طریقے سے وہ اس راستے پر پڑ جائے جو حق کے آستانے کی طرف جاتا ہے، اور اس پرفریب دنیا سے جو صرف دھوکوں کا سرچشمہ ہے، اس سے بھاگ کر حق کی پناہ میں آدمی آجائے اس ریاضت اور مشق سے پھر نفس بجائے روکنے کے آدمی کو اس راہ پر خود لے جاتا ہے، اور اس کے مقاصد میں مدد کرتا ہے۔

اس کے بعد دوسری بات میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ اپنی زندگی کے ابتدائی دنوں سے یعنی آغاز جوانی اور شباب ہی سے میں نے اپنی توانائیوں کی ایک بڑی مقدار فلسفۂ الٰہیہ کے سمجھنے میں صرف کی، اور اپنے مقدور بھر جد و جہد کا جتنا حصہ مجھے ملا تھا اسی علم میں لگایا، گذشتہ حکماء اور پچھلے زمانے کے اہل فضل و کمال کے نقش قدم پر چل کر ان کے خیالات اور ان کے آراء سے مستفید ہوتا رہا، ان میں جو اپنے خصوصی نظریات رکھتے تھے اور جن کے پاس اس علم کے خاص اسرار و رموز تھے ان سے بھی واقف ہونے کی میں نے کوشش کی، یونانیوں کی کتابوں میں جو کچھ تھا اور ارباب تعلیم کے سربرآوردہ لوگوں کے کلام میں جو چیزیں ملتی تھیں میں نے چاہا کہ سب سے ہر مسئلے اور ہر باب میں جو مغز کی باتیں ہوں ان کا انتخاب کروں، اور طول لاطائل درازی کلام سے بچتا رہا، ہر حال میں میرے پیش نظر یہی بات رہی کہ لمبی لمبی آرزوؤں سے احتراز کروں اور صرف علمی چیزوں پر قناعت کروں اور یہ دیکھ کر کہ قیامت قریب ہے اور موت نزدیک ہے، ان جھگڑوں سے کنارہ کش رہا جنھیں لوگ محض ذہنی اعزاز اور خیالی پیشوائی کے لیے اختیار کرتے ہیں، حالانکہ ان جھگڑوں سے

حکمت کی کسی مفید بات تک ان کی رسائی نہیں ہوتی، اور نہ ان کی بحثوں کا کوئی نتیجہ بر آمد ہوتا ہے، آجکل کے ارباب زمانہ کا جو حال ہے علم وعرفان کی جو کتابیں ان دنوں لکھی جارہی ہیں ان کی یہی کیفیت ہے سب سے پہلی بات تو یہی ہے، کہ یہ لوگ اپنی انتہائی پرواز یہ قرار دیے ہوئے ہیں، کہ علمار کی عام تصنیفات پر بھروسا کیے رہیں، اور غایت سعی ان کی یہ ہے کہ چند ارباب فضل کی کتابوں کے سمجھنے میں اپنی پوری قوت صرف کردیں، پھر ان لوگوں کا دوسرا عارضہ یہ ہے کہ ہر فن کے مسایل کے متعلق اپنے اندر بہت جلد سیری پیدا کر لیتے ہیں، اور ہر خم سے محض ایک گھونٹ پر قناعت کر لیتے ہیں، جس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ ان کو اپنی خواہشوں بلکہ نامردانہ خواہشوں، اور بزدلانہ مطالبات کے مطابق ان کتابوں سے کوئی بات ہاتھ نہیں آتی، یہی سبب ہے کہ ان بیچاروں کو علم کا کوئی بڑا حصّہ میسر نہ ہوسکا، اور نہ ان علوم کے سیکھنے سکھانے سے ان میں، جو بدبخت گمراہ لوگ ہیں، انھیں سعادت کی راہ ملتی ہے، اور نہ کسی قسم کی ان میں بصیرت پیدا ہوتی ہے،

تم دیکھ رہے ہو، کہ اس گروہ میں جو لوگ باوجودیکہ اس علم میں مشغول ہیں، لیکن رات دن بجز لڑائی جھگڑوں، بحث وتکرار کے ساری عمر یہ اور کچھ کر نہیں پاتے، بیچارے اس کے بعد چند لاحاصل باتوں کے ساتھ واپس ہوتے ہیں، اور شرم وندامت، تحقیر وتوہین کے نشانہ بنے پڑے رہتے ہیں، انھی لوگوں کی طرف حق تعالیٰ نے قرآن مجید میں بایں الفاظ ارشاد فرمایا ہے۔

قل هل ننبئكم بالاخسرين اعمالا الذين ضل سعيهم في الحيوة الدنيا وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا۔	کہو کیا ہم بتادیں کہ اپنے کام کے حساب سے کون خسارے اور ٹوٹے میں ہے یہ وہ لوگ ہیں جن کی کوششیں حیات دنیا پست زندگی ہی میں گم گئیں اور یہ خیال کر رہے ہیں کہ ہم اچھا کام کر رہے ہیں

اللہ تعالیٰ ہمیں اس گرداب بلا، اور وحشت بھری تاریکیوں سے

پناہ میں رکھے،

بہر حال حکمت اور فلسفے کے بحر بے کراں سے میں چند ایسے صدف کے پانے میں کامیاب ہوا ہوں، اور دلایل و براہین کے اعتماد کے ساتھ کامیاب ہوا ہوں جن میں اہم قابل فخر نکات کے موتی چھپے ہوئے ہیں اور درخشاں چمکتے ہوئے حقایق کے جواہر مجھے اس سلسلے میں ہاتھ آئے ہیں، ایک مدت تک میں اس باب میں متردد رہا اور اپنے دل سے باتیں کرتا رہا، کہ ارباب طلب و ذوق اور جو واقعی صحیح تحقیق کی جستجو میں ہیں ان کے لیے ان قیمتی صدف کو چاک کر کے ان انمول موتیوں کو کیا باہر نکال دوں، اور فکری نہر کے گدلے پانی کو صاف پاک حصے سے جدا کر دوں طبیعت کی چھلنی میں کیا اس آٹے کو چھانوں جس سے اصل مغز چھلکوں اور بھوسی سے الگ ہو جائے، مطلب یہ تھا کہ کوئی ایسی کتاب تصنیف کروں جس میں قدماء کی کتابوں کی پراگندہ باتوں کو سمیٹ لیا جائے، اور مشائی حکماء کے نظریات و اقوال کا خلاصہ بھی اس میں درج ہو اسی طرح فلاسفہ میں جو لوگ اشراق و ذوق والے ہیں، ان کی جوہری باتوں کا حاصل بھی اس میں جمع کر دیا جائے اسی کے ساتھ ان مسایل و حقایق کا بھی اس میں اضافہ کیا جائے، جو اس وقت تک گزشتہ قرون کے حکماء کی کتابوں میں نہیں ملتے، اور پچھلے علماء کا ذہن جن خاص مسایل کی طرف متوجہ نہ ہوا، گزشتہ آسمانی دوروں میں کوئی ان حقایق سے سرفراز نہ ہوا، بلکہ حرکت و انقلاب کی اس دنیا میں ان کا تو کیا ان جیسی باتوں کا بھی مشاہدہ اس وقت تک کسی کو نہیں ہوا،

لیکن کیا کروں کہ موانع ہمیشہ اس ارادے میں حایل ہوتے رہے، اور دشمنان زمانہ اس مقصد تک پہنچنے میں عموماً رکاوٹیں پیدا کرتے رہے، بالآخر زمانے کے اس رنگ نے میرے حوصلوں کو پست کر دیا، اور مقصد تک پہنچنے میں دہر کے ان انقلابات کے ہاتھوں میں نے اپنے آپ کو مجبور محسوس کیا، کیونکہ زمانے کو میں دیکھ رہا ہوں کہ اس کا کام صرف

ارباب جہل کی پرورش و تربیت ہے، کمینوں اور رذیلوں کی وہ ہمت افزائی کرتا ہے، جہالت اور گمراہیوں کی آگ روشن ہے، مردان راہ کو بری حالت میں پاتا ہوں، اپنا حال بھی یہی ہے، ہم ایک ایسی جماعت میں گھرے ہوئے ہیں کہ میری سمجھ نے تو مجھے گہرائیوں میں اتار دیا ہے، اور ان بیچاروں کی آنکھیں حکمت اور فلسفے کی روشنی کو دیکھ کر چوندھیا رہی ہیں، جیسے چمگادڑ کی آنکھیں روشنی کے پانے سے مجبور ہیں یہی حال ان کی بصیرت کا ہے کہ معرفت کے انوار، اور علم کے آثار تک ان کی رسائی نہیں ہو رہی ہے، یہ وہ لوگ ہیں جو سمجھتے ہیں کہ ربانی امور میں غور و فکر کرنا، اور سبحانی آیتوں میں تدبر و عقل سے کام لینا بدعت ہے اور جمہور مخلوق کے خیالات یا طور طریقے سے اختلاف گمراہی اور فریب دہی ہے، حالانکہ عام لوگوں کا حال کیا ہے، جو احمقوں اور بے عقلوں کا ایک گروہ ہے،

میں نے جن لوگوں کی طرف اشارہ کیا، یعنی جو فلسفیانہ فکر و نظر کو بدعت و ضلالت سمجھتے ہیں، قریب قریب ان کی حالت وہی ہے جو رواۃ حدیث میں حنبلیوں کی حالت ہے، ان کے نزدیک واجب ممکن قدیم و حادث تک کے الفاظ متشابہات میں داخل ہیں، دراصل ان کی نگاہیں جسمانی نظام کے اوپر نہیں اٹھی ہیں، مادی ہیکل کی تاریکیوں سے آگے یہ نہیں بڑھ سکے ہیں، اپنی اس علم دشمنی کی بدولت معرفت، اور کمال سے یہ محروم ہو گئے، اور حکمت کی راہوں سے الگ ہو کر چھوٹ گئے ہیں نتیجہ یہ ہوا کہ وہ خاص مقدس الٰہی علوم، اور قیمتی ربانی اسرار، جن کی طرف انبیاء اور اولیاء نے کتابوں اور رمز کی شکلوں میں اشارہ کیا تھا، اور اہل حکمت و معرفت نے جن کی جانب راہنمائی کی تھی انھیں یہ بالکلیہ چھوڑ بیٹھے، پھر کیا تھا جہل ہی کے پھریرے ہر طرف اڑنے لگے، اسی کی نشانیاں ہر طرف نظر آنے لگیں، یہ لوگ علم و فضل کو کھو بیٹھے، اور معرفت و ارباب معرفت کی تحقیر و توہین ان کا پیشہ بن گیا فلسفے کے زاہد و تارک بن کر دانشمندی کی راہوں سے یہ مڑ گئے، اور اس علم کے

دشمن بن کر عوام کو اس کے پڑھنے پڑھانے سے روکنے لگے، حکماء اور فلاسفہ سے دلوں میں انھوں نے نفرت پیدا کرا دی، لوگ علماء عرفاء اور جو بھی برگزیدہ نفوس تھے انھیں چھوڑ بیٹھے، پھر حماقت و جہالت کے دریا میں جو جتنا زیادہ ڈوبا ہوا تھا، اور عقلی و نقلی علوم سے جو جتنا زیادہ دور اور اس دائرے سے باہر تھا، وہی اقبال اور مقبولیت عامہ کی بلندیوں پر زیادہ نمایاں نظر آ رہا ہے، اور ارباب زمانہ کے سامنے وہی سب سے زیادہ عالم اور فاضل بنا ہوا ہے، حال یہ ہو گیا ہے، جیسا کہ کسی شاعر نے کہا تھا۔

کم عالم عاقل لم یلج بالقرع
باب منیٰ وجاھل قبل قرع
الباب قد ولجا۔

کتنے دانشمند عالم باوجود کھٹکھٹانے کے اپنی تمناؤں کے دروازے میں داخل نہ ہو سکے اور کتنے جاہل ہیں جو دروازہ کھٹکھٹانے سے پہلے اس میں گھس گئے۔

آخر اس کے سوا دوسری صورت ہی کیا ہو سکتی تھی قصہ یہ ہے کہ ان کے امراء فضل و کمال راستی و سلامت روی کے ہتھیاروں سے تہی دست ہیں، ان کے کندھے عقل و ہدایت کے لباس سے خالی ہیں، ادب کے زیوروں سے ان کے سینے ننگے ہیں، ان کے چہرے خیر اور بھلائی کی نشانیوں سے مفلس ہیں،

میں نے جب اس حال کا اندازہ کیا، اور مجھے محسوس ہوا کہ ملک ایسے نفوس سے خالی ہو چکا ہے جو اسرار، اور آنا اور دو لوگوں کے علوم کی قدر پہچانتے ہوں، علم و اسرار کے نقوش مٹ چکے ہیں، حق اور اس کی روشنی بجھ چکی ہے، متوازن اخلاق برباد ہو چکے ہیں اور جھوٹی غلط باتیں پھیل پڑی ہیں، زندگی کے سرچشمے خشک ہو چکے ہیں، اور اس علم کے لوگوں کی تجارت ماند پڑ چکی ہے رونق و تر و تازگی کے بعد ان بیچاروں کے چہرے افسردہ ہو چکے ہیں، اور ان کا کاروبار برباد ہو چکا ہے تب میں نے یہی طے کیا کہ ارباب زمانہ سے بے تعلق ہو کر زندگی گزاروں، طبیعت کے جمود نے جو اہل زمانہ کی دشمنی اور وقت کی حوصلہ شکنی کا لازمی نتیجہ تھا مجھے اس پر مجبور کیا کہ ملک کے بعض گوشہ علاقے میں جا کر گوشہ گیر ہو جاؤں، آخر ہر قسم کی آرزوؤں اور تمناؤں سے

دست بردار ہو کر اپنے شکستہ دل کے ساتھ میں گمنامی اور مسکینی کے زاویے میں بیٹھ گیا،

اور سارا زور اس پر لگایا کہ جو کچھ مجھ پر فرض ہے اسے ادا کرتا رہوں، اور اللہ کے سامنے اس کے پہلو میں بیٹھ کر جو زیادتیاں مجھ سے سرزد ہوئی ہیں ان کی تلافی کی حتی الوسع کوشش کرتا رہوں، میرے یہ اوقات اس طرح گزرنے لگے، کہ مذکورۂ بالا امور کے سوا، اب نہ میں درس دیتا تھا اور نہ تصنیف و تالیف کا مشغلہ میرے سامنے تھا، وجہ یہ ہے کہ علوم و فنون میں غور و فکر مباحث و مسایل کی تقریر، مشکلاتِ فن کا حل، مقاصد و مطالب کی شرح ظاہر ہے کہ اس کے لیے ضرورت ہے کہ آدمی کی فکری قوت ہر قسم کی پراگندگی سے پاک ہو، ایسی باتیں جن سے دل کو تکلیف ہوتی ہو، پریشانی اور انتشار پیدا ہوتا ہو، ان سے خیال کو علیحدہ رہنا چاہیے، بلکہ بجائے اس کے فراغبالی کے ساتھ اس کی بھی حاجت ہے کہ تغیرات و انقلابات سے اوقات محفوظ ہوں،

لیکن اہل زمانہ کے ہاتھوں جن نادیدنی باتوں کو دیکھ رہا ہوں، جو ناگوار باتیں سنی جارہی ہیں، لوگ جس نا انصافی اور جور و ظلم کے عادی ہیں سربرآوردہ فضلاء گرائے جارہے ہیں، کمینوں، اور فرومایوں کو اونچا کیا جارہا ہے، بد معاش جاہل آگے بڑھ رہے ہیں عامی آدمی جسے کوئی نہ پہچانتا تھا آج بڑے زبردست عالم کی صورت، اور فاضل یگانہ کی شکل میں نمایاں ہو رہا ہے جہاں اس قسم کی زیادتیوں کا مشاہدہ ہو رہا ہو، اور ایسے مفاسد لازمی ہوں یا متعدی پھیلے ہوئے ہوں، وہاں آدمی کے لیے گفتگو کرنے یا سوال کے جواب دینے کا موقع تو بآسانی ملتا نہیں پھر مشکلاتِ فن، اور مسایل کی پیچیدگیوں کے حل کا کیا موقع میسر آسکتا ہے، میرے بعض دوستوں نے فارسی زبان میں لکھا ہے۔

از سخن پر در مکن ہم چوں صدف ہر گوش را ؎ قفل گوہر ساز یاقوت زمرد پوش را
در جواب ہر سوالے حاجت گفتار نیست ؎ چشم بینا عذر می خواہد لب خاموش را

ان حالات میں ابتدائً میری بھی وہی کیفیت تھی، جیساکہ میرے آقا اور میری پناہ یعنی ائمہ اور اوصیاء ہیں جن کا درجہ سب سے پہلے ہے اور ائمۂ شہداء اولیاء کے جو والد بزرگوار ہیں وہی جو جنت و نار کی تقسیم کریں گے، جنھوں نے شریروں کے ساتھ تقیہ اور مدارات کا طریقہ اختیار فرمایا تھا، اور اسی لیے خلافت کے مورد سے ہٹ گئے جن کے انصار اور مددگار کم تھے جنھوں نے دنیا کو چھوڑ کر آخرت کی زندگی کو اختیار فرمالیا تھا، جو ہر اس شخص کے مولیٰ ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جس کے مولیٰ ہیں، اور جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بھائی اور چچا کے بیٹے ہیں، اور جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ہر چھوٹی بڑی بات میں شریک و سہیم ہیں، بہر حال جیسا کہ انھوں نے فرمایا تھا کہ

میں یہ سوچتا رہا کہ اپنے اس ہاتھ سے جو دشمنوں کا قطعی فیصلہ کردے حملہ کروں، یا اس اندھی مصیبت پر صبر کروں، جو بڑے کو بوڑھا بنادیتی ہے اور بچے کو پیرانہ سالی کی حالت تک پہنچادیتی ہے، ایمان والے اس مصیبت میں مشقت برداشت کرتے ہوئے اپنے رب تک پہنچ جاتے ہیں"

میں نے حضرت والا کی سیرت کی پیروی، اور آپ کی سنت کی راہنمائی کو اپنے لیے پسند کیا، اور طے کرلیا کہ اسی راہ پر صبر و سکون کے ساتھ اپنے کو قایم رکھنا قرین عقل و صواب ہے، میں دل تھام کر رہ گیا حالانکہ آنکھوں میں تنکے چبھ رہے تھے، اور گلے میں، رنج و غصے کا لقمہ اٹکا ہوا تھا، میں نے لوگوں سے ملنا جلنا چھوڑ دیا ان کی صحبت اور رفاقت سے اپنے آپ کو مایوس کرلیا، اور یوں زمانے کی دشمنی اور ارباب عصر کی مخالفتوں کو اپنے اوپر میں نے آسان کرلیا نتیجۃً میں ان کے اقرار اور انکار دونوں کی فکر سے آزاد ہوگیا، لوگوں کی تعظیم اور تحقیر ان کا اعزاز ان کی اہانت دونوں باتیں میرے لیے برابر ہوگئیں۔ ان سے کنارہ کش ہوکر میں نے پوری توجہ کے ساتھ اپنا رخ مسبب الاسباب کی طرف پھیر دیا۔ اور وہ جو مشکلات کا آسان کرنے والا ہے، اس کی

جناب میں فطری تضرع کے ساتھ گڑگڑانے لگا،

قطع تعلق وگمنامی خاموشی وگوشہ گزینی کے ان حالات میں جب ایک مدت تک میں پڑا رہا، اور اس پر ایک زمانہ گزر گیا تو دوام ریاضت و مجاہدے سے بالآخر میری روح ایک نورانی کیفیت کے ساتھ بھبک اٹھی، اور دل ایک قوی روشنی سے چمک اٹھا جس کی بدولت ملکوت کے انوار کی بارش مجھ پر ہونے لگی، اور جبروت کے اسرار ودقائق کی میرا قلب منزل گاہ بن گیا احدی روشنیوں سے جگمگا اٹھا، الٰہی الطاف وعنایات نے میری خبر لی، بس ان کیفیتوں کے طفیل میں ان رموز، اور نکات سے واقف ہوا، جن سے اب تک جاہل تھا۔ مجھ پر برہان اور دلیل کے ساتھ ایسی باتیں کھلیں جو اب تک ایسی انکشافی کیفیت کے ساتھ کبھی نہیں کھلی تھیں۔

بلکہ سچ یہ ہے، کہ اب تک جن الٰہی اسرار، اور ربانی حقایق، لاہوتی دفینے، صمدانی رموز سے محض دلیل وحجت کی راہ سے واقف تھا، ان کا عینی طور پر مجھے مشاہدہ ہونے لگا،

الغرض یونہی صبح وشام حق کی روشنیوں سے میرا دل سکون و راحت حاصل کرنے لگا، میرا قلب ان سے قریب ہوا، اور سب سے الگ ہوکر انہی مصارف سے میری سرگوشیاں ہونے لگیں عقل جن بیرونی اعضاء سے کام لیتی ہے ان کا تزکیہ ہوگیا، پھر تو مجھے ایسا معلوم ہوتا تھا کہ میری عقل اب عقل نہیں بلکہ موسلا دھار بارش ہے، اور علم کے طالبوں کے لیے جب اپنی باطنی قوتوں سے میرا ذہن کام لینے لگا تو ایسا محسوس ہوتا تھا کہ وہ موجیں مارنے والا سمندر ہے، ارباب فہم کی ندیوں اور نالوں میں اسی دریا سے فیض کے دھارے اپنی اپنی صلاحیت اور استعداد کے مطابق بہنے لگے، عقل والوں کی ذہنی نالیاں اس سے رواں ہوگئیں، پھر تو شنوائیوں کے سواحل اور کناروں پر، ایسی سیرابی اور ترو تازگی نمایاں ہوئی، اور بہ کران کے اردگرد

تاباں جواہر، اور موتی جمع ہونے لگے، ان بہتی ہوئی نالیوں کے اطراف
میں شاداب تازہ پھولوں کا چمن لگ گیا اور پھلوں سے لب جو کے
نباتات لد گئے، اور یہ قدرت کی رحمت کا عام قانون ہے ربانی عنایت
کا عام دستور ہے، کہ لوگ جن ضروری چیزوں کے محتاج ہیں، ان سے
ہر شخص کی صلاحیت کے مطابق ضرور سرفراز فرماتا ہے، انھیں یونہی
کس مپرسی کی حالت میں نہیں چھوڑ دیتا ہے، بندوں کے مصالح کے لحاظ
جو مفید باتیں ہیں ان کی فیاضی میں قدرت کبھی بخل سے کام نہیں لیتی،
بہر حال رحمت الٰہی نے چاہا کہ جن معانی اور مطالب کا مجھ پر عالم اسرار
کی فیاضیوں نے راز کھولا ہے، وہ پوشیدگی کی حالت میں نہ رہیں اور
جن انوار کی، نور الانوار سے بارش ہوئی ہے وہ پس پردہ نہ رہیں؛

یہی وجہ ہوئی کہ حق تعالیٰ نے مجھے الہام فرمایا کہ جس جرعے سے
میں خود فیضیاب ہوا ہوں اس کی تقسیم ان پیاسوں میں بھی کروں جو علم
کے طالب ہیں، اور اس راہ کے چلنے والوں کے سامنے اس چراغ
کو رکھوں جو مجھے عطا ہوا ہے، تاکہ اس گھونٹ کو پی کر جینے والے جی جائیں،
اور جس دل کو اس روشنی کی چمک محسوس ہو، وہ روشن ہو جائے آخر جو
نوشتۂ تقدیر تھا اس کی مدت آگئی، خدا نے چاہا کہ اب اس کو آگے
بڑھا دیا جائے اور یہی اس کا مقررہ وقت تھا، پس جو گھڑی اس کے لیے
مقدر تھی اس میں وہ چیز ظاہر ہو گئی، اور حق تعالیٰ نے جن لوگوں کے لیے
اسے آسان کیا تھا ان کے لیے وہ سامنے آگئی، یعنی اس کام کو قوت
کی حالت سے نکال کر فعلیت اور تکمیل کے مقام تک پہنچانے کا میں
نے ارادہ کر لیا، اور طے کر لیا گیا کہ اس کو پردۂ عدم سے دائرۂ وجود میں
لایا جائے، تب میں نے اس میں سوچ بچار شروع کیا اور منتشر پراگندہ
امور کو سمیٹنے کی طرف متوجہ ہوا، حق تعالیٰ سے ملتجی ہوا کہ میری پیٹھ کو
مضبوطی عطا فرمائے، اور اپنے فضل و کرم سے میرے اس بوجھ کو
اتارے، اس کام کو پورا کرنے کے لیے میرے سینے کو کھول دے،

اس کے بعد میری ہمت جو پست ہو چکی تھی پھر نئے سر سے ابھر آئی۔

اور میرا ٹوٹا ہوا حوصلہ پھر برسر کار ہونے کے لیے اُٹھ کھڑا ہوا، میری نشاط جو سپر ڈال چکی تھی اس میں پھر تازگی پیدا ہوئی، اور میری انبساط جو ٹھنڈا ہو چکی تھی، اس میں پھر حرکت نمایاں ہوئی، میں نے اپنے دل سے کہا کہ اب اہتمام اور کام کے آغاز کا وقت آگیا، چاہیے کہ ان اصولوں کا اب ذکر کیا جائے جن سے فروع پیدا ہوتے ہیں، وہ مبارک گھڑی آگئی جس میں معانی فائقہ، کے جواہر کو آویزۂ گوش بنایا جائے، اور "حق" اپنی جمیل و پسندیدہ جذب آفریں صورت میں پیش کیا جائے،

اسی بنیاد پر میں نے ایک الٰہی کتاب ان لوگوں کے لیے تصنیف کی جو کمال کے حاصل کرنے میں لگے ہوئے ہیں، اور ذو الجلال والجمال کی درگاہ عالی کی طلب میں سرگرداں ہیں، ان کے لیے "حکمت ربانی" کو میں نے بے نقاب کیا، اس نور کے ذریعے سے ظہور جس کے لوازم میں ہے "حق" کو اس میں کھولا گیا ہے، قریب قریب تمام ایسے اسرار اور رموز جو پوشیدہ اور مستور تھے اس میں فاش کیے گئے ہیں، اللہ تعالیٰ نے مجھے اس سلسلے میں ان معانی پر اطلاع بخشی ہے، جن کے انوار ذات حق اور صفات حق کے معارف میں جلگمگا رہے ہیں حالانکہ ارباب دانش کے عقول آستانۂ الٰہی کے ارد گرد صرف چکر کاٹ رہے تھے اور ناکام و نامراد ہو کر ان کی واپسی ہو رہی تھی، حق تعالیٰ نے محض اپنی اس اعانت اور نصرت کے ذریعے سے جن سے اپنے بندوں میں جسے چاہتا ہے سرفراز فرماتا ہے اور تائید کرتا ہے، مجھ پر ان حقایق کے بلند ترین اسرار کا الہام فرمایا، اور سلسلۂ وجود کے آغاز و انجام مبدء و معاد کے چہرہ کشائی کی توفیق عطا فرمائی، حالانکہ ارباب فضل کی سمجھ، ان امور کے حدود کے اطراف میں گھوم گھوم کر واماندگی کے ساتھ واپس ہو رہی تھی،

اللہ کا شکر ہے کہ بحمد اللہ ایک ایسا کلام تیار ہو گیا جس میں نہ کسی قسم کی کمی ہے اور نہ کسی قسم کے شک کی اس میں گنجائش، نہ اس میں کسی قسم کی

کمزوری ہے اور نہ اضطراب و انتشار، تمام مسلمہ قاعدوں کی اس میں پوری پابندی کی گئی ہے، جہاں سیر حاصل مباحث کی ضرورت تھی اس میں فیاضی سے کام لیا گیا ہے اور جہاں رمز و کنایے کا مقام تھا وہاں رمز اور اشارے کا طریقہ اختیار کیا گیا ہے، باوجود بلند ہونے کے بیان کا اندازہ ایسا رکھا گیا ہے کہ لوگوں کے فہم سے مطالب قریب ہوں، باوجود رفعت کے اس میں پستی اور نزدیکی کا خیال کیا گیا ہے تاکہ سمجھنے میں دشواری نہ ہو، حکمت تالہیہ (اشراقیہ ذوقیہ) کو (حکمت بحثیہ و مشائیہ و عقلیہ وبیانیہ) میں سمونے کی کوشش کی گئی ہے کشفی حقایق کو درسی اور تعلیمی بیان کا لباس پہنایا گیا ہے ربانی اسرار نے گویا اس کتاب میں ان عبارتوں کی شکل اختیار کی ہے جن سے عام طبائع مانوس ہیں، ان معانی کی تعبیر کے لیے جو حد سے زیادہ دقیق اور باریک ہیں، ایسے الفاظ استعمال کیے گئے ہیں، جن سے گوش آشنا ہیں، گویا دلایل و براہین اپنے وضوح اور ظہور کی وجہ سے اس کتاب میں ناز کر رہے ہیں، اور جاہلوں کے شکوک و شبہات رسوا ہو کر ناپید ہو گئے۔ چاہیے کہ اپنی عقل کی آنکھوں سے اس کتاب کے معانی کو دیکھو اور بتاؤ کہ ان میں کوئی کوتاہی باقی رہ گئی ہے، اپنی نگاہ کو دوبارہ پھر ان کے الفاظ کی طرف دوڑاؤ، کیا ان میں کہیں کوئی شگاف نظر آتا ہے،

میں نے اس کتاب کے رموز میں حقایق کے خزانوں کو محفوظ کر دیا ہے، ان کے مقاصد اور مطالب تک اسی کی رسائی ہو سکتی ہے جو عقلی مجاہدات کی راہ سے ان کے سمجھنے میں اس حد تک مشقت برداشت کرے کہ اصل مراد تک وہ پہنچ جائے، میں نے اس کے ابواب و فصول میں ان اصولوں پر تنبیہ کیا ہے، جن کی تہ تک وہی پہنچ سکتا ہے جس نے دینی ریاضیات میں اپنے بدن کو تھکایا ہو،

میں نے اس کتاب کو انھی لوگوں کے لیے تصنیف کیا ہے جو دین میں میرے بھائی ہیں اور کشف و یقین کی راہوں میں میرے

رفیق اور ساتھی ہیں، اس لیے کہ اس کتاب سے زیادہ نفع انھی لوگوں
کو پہنچ سکتا ہے جنھوں نے ارباب عقل کے کلام کا اچھی طرح مطالعہ کیا ہے
اور نظار کی کتابوں سے کافی واقفیت بہم پہنچا چکا ہو،

اسی کے ساتھ وہ ایسا آدمی ہو، جو اپنے معلومات کی چار دیواری
میں قید نہ ہو، اور جو کچھ اب تک سمجھے ہوئے ہے اس سے اوپر جو باتیں
ہوں ان کا منکر نہ ہو، کیونکہ حق ظاہر ہے کسی خاص شخص کی فہم کی حد تک
محدود نہیں ہے، اور ہر عقل اور وہم کے پیمانے کے برابر ہونا اس
کا ضروری نہیں ہے۔

میں دیکھنے والو! دیکھو اگر اس کتاب میں کوئی ایسی بات ملے جو
تمھارے سمجھے ہوئے مسایل کے بظاہر خلاف ہو، یا اپنے ذوق سلیم سے
تم نے کوئی مسئلہ طے کیا ہو اس کے مخالف ہو، تو چاہیے کہ فوراً اس
کے انکار پر آمادہ نہ ہو جانا، تم کو معلوم ہونا چاہیے کہ ہر جاننے والے
کے اوپر کوئی جاننے والا ہے۔

یاد رکھنا چاہیے کہ جو آدمی اپنے معلومات کی چار دیواری میں
مقید ہے اور خود جو کچھ سمجھے ہوئے ہے اس کے سوا ہر بات کا انکار کرتا ہے
تو سمجھ لینا چاہیے کہ یہ بیچارہ اپنے علم کی سرحد پر کھڑا ہوا ہے، اور اپنے
رب کے پوشیدہ اسرار سے محجوب اور پردے میں ہے،

اسی کے ساتھ میں یہ بھی کہنا چاہتا ہوں کہ میں ہرگز اس کا مدعی
نہیں ہوں کہ میں نے جو کچھ بیان کیا ہے، یہ علم کی آخری حد ہے اس پر
مزید اضافہ نہیں ہو سکتا، ہرگز نہیں، اس لیے کہ فہم اور رسائیوں کی راہیں
ان ہی امور تک محدود نہیں ہیں جہاں تک میں پہنچا ہوں اور جو کچھ میں
سمجھ سکا ہوں، ان راہوں کا احاطہ کون کر سکتا ہے، یقیناً حق کے
معارف انھی نقوش کے ساتھ مقید نہیں ہیں جو میں نے بنائے ہیں،
کیونکہ "حق" اس سے زیادہ وسیع ہے، کہ کسی کی عقل اس کا احاطہ کرلے
یا کسی حد پر وہ ختم ہو جائے وہ اتنا عظیم ہے کہ کسی خاص گرہ میں اس کا بندھ جانا صحیح نہیں ہے۔

اگر ربانی عنایات کی امداد سے حق کی راہ کی کسی مشکل کو تم نے حل کر لیا ہے اور ہدایتِ الٰہی کی روشنی میں اس کا کوئی عقدہ تم سے کھل گیا ہے تو چاہیے کہ خدا نے حکمت کے متعلق تمھاری جتنی راہنمائی فرمائی ہے اس کا شکر ادا کرو، اور اپنی نعمتوں کی جو چادر تمھیں اڑھائی ہے اس کی ستائش کرو، اس باب میں تمھیں چاہیے کہ دونوں جہان کے سردار، اور ہر دو عالم کے آئینے کی پیروی کرو، ان پر اور ان کی آل پر صلوات کا وہ حصہ نازل ہو جو سب سے زیادہ بالیدہ ہے، اور سلام کی وہ قسم ان تک پہنچے، جو سب سے زیادہ ستھری اور پاک ہے، یعنی حضور اصلی اللہ علیہ وسلم نے جو یہ فرمایا ہے

لا توتو الحکمۃ غیر اہلہا فتضلوہا ولا تمنعوا اہلہا فتظلموہا۔	حکمت کی باتیں انھیں نہ سکھاؤ، جو اس کے اہل نہیں ہیں، اگر ایسا کرو گے تو اسے ضایع کرتے ہو، اور جو اس کے اہل ہیں ان سے روکو بھی نہیں ورنہ ان پر ظلم کرو گے۔

تم پر واجب ہے کہ مردار کے چیتھڑوں سے حکمت کی باتوں کو پاک رکھنے کی کوشش کرو، خبردار! بجز زندہ نفوس کے ہرگز ہرگز اس ودیعت کو اور کسی کے سپرد نہ کرنا جیسا کہ بڑے بڑے فلاسفہ اور صاحبانِ بصیرت و قوت نے اسی کی وصیت کی ہے۔

ایک بات جس کا معلوم کرنا تمھارے لیے ضروری ہے وہ یہ ہے کہ ایسی باتیں جو میرے نزدیک حق اور صحیح ہیں، بسا اوقات ان سے آگے بڑھ کر میں نے قوم (عام فلاسفہ) کے طریقوں کا بھی ذکر کیا ہے، ساتھ ہی ان کے خیالات پر جو گرفتیں کی گئی ہیں اور جو اعتراضات وارد کیے گئے ہیں ان کا بھی تذکرہ کرتا چلا گیا ہوں، اس سلسلے میں ان کے کلام کی تنقید کرتے ہوئے یا اس کی کمزوری دکھلاتے ہوئے، میں نے کہیں ان کے نظریات کی عمارت کو گرایا ہے، کہیں تعمیر بھی کی ہے ان کی طرف سے کبھی مدافعت کرتے ہوئے حتی المقدور جواب بھی دیا ہے، اس ترکیب سے میری غرض یہ ہے کہ عام طبایع کی اس ذریعے سے

تربیت کروں، اور ان میں صیقل پیدا ہو کر تیزی پیدا ہو، ذہنوں میں ان سے قوت پہنچانا چاہتا ہوں، کیونکہ اس قسم کے مباحث بعض ایسے نادر ترین اور لطیف تصورات پر مشتمل ہیں، اور ایسے پاکیزہ خوشگوار لطائف کو حاوی ہیں، جن سے طلبۂ علم کے نفوس میں "حق پذیری" کی استعداد پیدا ہوتی ہے، اور اس قسم کا ملکہ وسلیقہ پیدا ہوتا ہے، جس سے مشکل اور دشوار مسایل کے حل کی آدمی میں قابلیت بڑھتی ہے، اور جو لوگ ان مباحث میں مشغول ہیں، ان کے ذہن پیچیدہ مسایل سے مانوس اور واقف ہوتے جاتے ہیں،

اور سچ تو یہ ہے کہ جو مباحث کتابوں میں لکھے ہوئے ہیں، ان میں زیادہ تر اسی قسم کی چیزیں ہیں، جن کا بڑا فایدہ یہی ہے کہ ان کے ذریعے سے آدمی میں صرف ایک قسم کی چونک پیدا ہو اور ارباب دانش وفکر کے ان آرا وخیالات سے لوگ مطلع ہوں جن سے مقصد تک پہنچنے کے شوق میں سرگرمی پیدا ہوتی ہے ورنہ ان مباحث ومسایل کی قطعاً یہ غرض نہیں ہے، کہ انسانی نفوس پر صرف چند عقلی یا نقلی باتوں کی تصویر یا نقوش قایم کردیے جائیں، کیونکہ محض اتنی سی بات سے آدمی کا دل نہ مطمئن ہوتا ہے نہ واقعی سکون وقرار اسے میسر آتا ہے، نہ سیری حاصل ہوتی ہے، نہ مذاق میں پاکیزگی پیدا ہوتی ہے، بلکہ ان باتوں سے طالبانِ حق میں اس کی استعداد پیدا ہو جاتی ہے، کہ معرفت کی راہ پر چلنے کا ڈھنگ، اور اسرار وحقایق تک پہنچنے کا طریقہ ان کو معلوم ہو جائے بشرطیکہ اچھے لوگوں کی راہ پر وہ چلنا چاہتے ہوں، اور برگزیدہ نیکوں کے صفات اپنے اندر پیدا کرنے کے وہ خواہشمند ہوں ایک اور امر جس پر تنبیہ ضروری ہے وہ یہ ہے کہ اس بات کو اچھی طرح ذہن نشین کر لینا چاہیے کہ اللہ کی معرفت، علم معاد اور آخرت وانجام کی راہ کا علم، ان سب سے یہ مقصد نہیں ہے کہ عوام الناس یا فقیہ جن باتوں کو موروثی طور پر اس سلسلے میں مانتے ہیں، یا سن سنا کر اس کے معتقد ہیں انھی باتوں کا آدمی قایل ہو جائے

اور ان کا اعتقاد اپنے اندر پیدا کرلے، قطعاً یہ مقصود نہیں ہے اس لیے کہ جو تقلید کا شیفتہ ہے اور صرف ظاہری صورت کے ماننے پر مصر ہے، ایسے شخص پر قطعاً حقایق کے دروازے نہیں کھلے ہیں، یعنی جس طرح الہی بزرگوں پر جو راز واضح ہوئے اس سے یہ محروم ہیں، اور ان کے سامنے وہ چیزیں نہیں ہیں جو ان عارفوں پر کھلی ہیں جن کی نگاہوں میں صورت کے عالم کی کوئی وقعت نہیں ہے، جن کے آگے محسوس لذتوں کی خلقت کے پیدا کرنے والے خالق اور حقیقۃ الحقایق کی معرفت کے مقابلے میں کوئی قیمت نہیں ہے، اور جس طرح یہ مقصود نہیں ہے اسی طرح وہ طریقہ بھی مطلوب نہیں جو ارباب کلام، اور لڑائی جھگڑے والوں کا شیوہ ہے یعنی متکلمین کی جو عام روش ہے، اور نہ یہ بحث صرف بحث کرنے کے لیے کی جاتی ہے جیسا کہ نظر و فکر والوں، اور مباحثہ، قیل و قال والوں کا حال ہے کیونکہ یہ سارے طریقے صرف تاریکیاں ہیں ایسی تاریکیاں جو خود تاریکیوں میں گھری ہوئی ہیں، ایک تاریکی پر دوسری تاریکی چھائی ہوئی ہے ایسا اندھیرا گھیرے ہے، کہ کوئی ہاتھ نکالے تو وہ بھی نہ سوجھے، بھلا جس کے لیے خدا نے روشنی نہیں بنائی ہے اس کے لیے پھر کہاں روشنی ہے۔

بہر حال مذکورہ بالا جتنے طریقے ہیں اور ان طریقوں کے نتائج ہیں، ان میں کوئی مقصود نہیں ہے بلکہ جس معرفت اور جس علم کو یہاں نصب العین بنایا گیا ہے، وہ ایک قسم کا ایسا یقین ہے جو اس نور کا ثمرہ اور نتیجہ ہے، جو مومن کے دل میں اس لیے ڈالا جاتا ہے کہ عالم قدس اور طہارت والے جہان سے اسے وابستگی پیدا ہو گئی ہے اور مجاہدے کے ذریعے سے وہ جہل، اور چھچھورے اخلاق سے خلاصی حاصل کر چکا ہے، ریاست و سرداری کی خواہش، زمین کی مٹی پکڑ کر بیٹھ جانے کے عارضے، اور جسدی طمطراق زیب و زینت کی دلچسپیوں سے وہ نجات حاصل کر چکا ہے۔

میں آخر میں اللہ تعالیٰ سے مغفرت کا طلبگار ہوں کہ اپنی عمر کا بڑا حصہ میں نے متفلسفہ اور علم کلام کے ارباب جدال کے آرا و خیالات کی جستجو و تلاش میں ضایع کیا، ان لوگوں کی نکتہ آفرینیوں، اور کج بحثی مباحث میں رنگ آمیزیوں کے پڑھنے اور سیکھنے میں ایک مدت تک مبتلا رہا حتیٰ کہ بالآخر ایمانی نور اور خدائے منان کی تائید سے مجھ پر یہ بات واضح ہوئی کہ ان لوگوں کی ساری قیاس آرائیاں بے حاصل اور عقیم ہیں ان کی راہ سیدھی نہیں ہے، تب میں نے اپنے معاملات کی لگام، اللہ اور اس کے رسول نذیر و منذر (ڈرانے والے دھمکانے والے) کے سپرد کر دی، اور اب میرا یہ حال ہے کہ جو بات اللہ اور اللہ کے رسول کی مجھے پہنچتی ہے اس پر ایمان لاتا ہوں اور اس کی تصدیق کرتا ہوں، اور اس لیے تاکہ ان امور کا کوئی عقلی پہلو پیدا ہو جائے میں حیلہ گری سے کام نہیں لیتا بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی روش کا میں پیرو ہوں، آپ نے جن چیزوں سے روکا ہے ان پر رک گیا ہوں اور یہ خدا کے اس حکم کی تعمیل ہے جو ارشاد فرمایا گیا ہے۔

ما اٰتاکم الرسول فخذوہ وما نھاکم عنہ فانتھوا	رسول تمہیں جو کچھ دیں اسے لے لیا کرو، اور جس سے روکیں رک جایا کرو۔

اسی کا نتیجہ ہے کہ پھر اللہ نے میرے دل پر کھولا جو کچھ کھولا، پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع کی برکت ہی سے میں کامیاب ہوا اور اپنی مراد کو پہنچا۔

پھر اے میرے دوست قبل اس کے کہ اس کتاب کو تم پڑھنا شروع کرو، چاہیے کہ اپنے نفس کو اس کی ہوا اور خواہشوں سے پاک و صاف کر لو، کیونکہ وہی بامراد ہوا جس نے اپنے نفس کو پاک کیا، اور وہی ناکام ہوا جس نے اسے دبا دیا، تم پر لازم ہے کہ پہلے معرفت اور حکمت کی بنیاد کو استوار کر لو، پھر اس کی بلندیوں پر چڑھنے کی کوشش کرو، اگر ایسا نہ کرو گے تو تم بھی انہی لوگوں میں ہو جاؤ گے جن کی عمارت کو خدا نے بنیاد سے

اکھاڑ دیا، اور اس عمارت کی چھت ان پر گر پڑی،

اسی کے ساتھ تمھیں چاہیے کہ عام صوفیوں میں جو جاہلوں کا طبقہ ہے ان کے خرافات میں کبھی نہ پھنسنا، اور اہل فلسفہ کی تو کسی بات پر ہرگز اعتماد نہ کرنا، کیونکہ وہ ایک گمراہ کن فتنہ ہے اور سیدھی راہ سے آدمی کا قدم ان کی وجہ سے پھسل جاتا ہے، (جیسا کہ قرآن میں) ان کے متعلق وارد ہے

اذ اجائتہم رسلنا بالبیّنات فرحوا بما عندھم من العلم وحاق بہم ما کانوا بہ یستھزءون۔ | جب ہمارے رسول ان کے پاس کھلی چیزوں کو لے کر آئے تو ان کے پاس جو علم تھا اسی پر اکڑتے اتراتے رہے، آخر جن چیزوں کا ٹھٹھا اڑاتے تھے وہی ان پر آ گریں۔

ہمیں اور تمھیں اللہ تعالیٰ ان دونوں گروہوں کے شر سے محفوظ رکھے، اور پل بھر کے لیے ہمیں ان کے ساتھ کہیں جمع نہ کرے،

اب تم کو یہ معلوم ہونا چاہیے کہ عارفین اور اولیاء کی راہ پر جو چلتے ہیں، ان کے چار سفر ہیں، پہلا سفر وہ ہے جو مخلوقات سے شروع ہوتا ہے اور حق پر ختم ہوتا ہے، اور دوسرا سفر وہ ہے جو حق کے ساتھ حق میں ہوتا ہے تیسرا سفر پہلے سفر کا مد مقابل ہے کیونکہ اس میں حق سے خلق کی طرف حق کے ساتھ سفر کیا جاتا ہے، اور چوتھا سفر دوسرے سفر کا، ایک طریقے سے مد مقابل ہے کیونکہ یہ سفر حق کے ساتھ خلق میں کیا جاتا ہے۔

اسی لیے میں نے اپنی کتاب کو ان لوگوں کی انھی حرکتوں کے مطابق جو انوار اور آثار (کے عالم میں) واقع ہوئی ہیں چار سفروں پر مرتب کیا ہے، اور میں نے اس کا نام "الحکمۃ المتعالیہ فی الاسفار العقلیۃ" رکھا ہے اب اس کا وقت آگیا ہے کہ حق معبود و صمد موجود سے اعانت حاصل کرتے ہوئے مقصود کا آغاز کروں،

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

سفر اول

یہ سفر خلق سے حق کی طرف ہے اس میں وجود کی طبیعت اور اس کے ذاتی عوارض میں غور و فکر کیا جائے گا اس سفر میں چند راہیں پیش آتی ہیں۔

پہلی راہ یا مسلک اول

ان معلومات اور معارف کے بیان میں ہے جن کی طرف انسان دنیا کے تمام علوم و فنون کے سمجھنے میں محتاج ہے۔ اس راہ میں ایک مقدمہ اور چند مرحلے پیش آئیں گے۔

مقدمہ

فلسفے کی تعریف اور اس کی ابتدائی تقسیم۔ فلسفے کی غایت اور اس کی اہمیت و شرف۔

فلسفے کی تعریف

انسانی وسعت و طاقت کی حد تک ظن و تقلید کے طور پر نہیں بلکہ دلائل و براہین کے ذریعے سے موجودات کی حقیقتوں کا جیسی کہ وہ ہیں جاننا اور ان کے ہونے کے متعلق حکم و فیصلہ کرنا' ان باتوں سے نفس انسانی کی تکمیل کا نام فلسفہ ہے۔

یا اگر تمھارا جی چاہے تو فلسفے کے متعلق یوں بھی کہہ سکتے ہو۔

"تاکہ باری تعالیٰ سے نفس انسانی کو تشبہ و مماثلت حاصل ہو اس لیے بشری طاقت کی حد تک نظم کائنات کے لیے عقلی نظام پیدا کرنے کا نام فلسفہ ہے۔"

فلسفے کی تقسیم انسان دو مختلف اخلاط و عناصر کا معجون مرکب ہے (یعنی اس میں ایک تو معنوی اور امری صورت ہے اور دوسرا ایک محسوس و مخلوق مادہ ہے) اور اسی وجہ سے اس کے نفس کے بھی دو پہلو ہیں ایک تعلق کی جہت ہے۔ اور دوسری تجرد کی نسبت ہے۔ اس لیے ضرور ہوا کہ فلسفے کو بھی اس کے دونوں نشادتوں اور پہلوؤں کی تعمیر' اور دونوں قوتوں کی تکمیل کے لیے دو شاخوں یعنی ایک نظریۂ تجردیہ اور دوسرا عملیۂ تعلقیہ میں تقسیم کر دیا جائے۔

حکمت نظریہ فلسفے کے اس شعبے کا مفاد اور اس کی غایت یہ ہے' کہ ہستی کے نظام کی جو صورت ہے' پورے طور پر' علیٰ وجہ الکمال نفس انسانی پر منقوش ہو جائے' اور نفس اس کے بعد بالکل ایک ایسی دنیا بن جائے' جو اس خارجی عالم کے بالکل مشابہ ہو' صرف مادہ نہیں بلکہ اس کی صورت' اس کی ایک ایک ہیئت ایک ایک کیفیت اس کے سارے نقش و نگار سب کی تصویر اس کے اندر اتر آئے' اور فلسفے کی یہی وہ شاخ ہے جس کا مطالبہ پیغمبروں کے سردار (صلی اللہ علیہ وسلم) نے اپنی اس دعا میں کیا ہے۔ کہ

"اے پروردگار مجھے اشیاء کو اس طرح دکھا جیسی کہ وہ ہیں"

اور خلیل (علیہ السلام نے بھی اپنی اس دعا میں' کہ "پروردگار مجھے حکم عطا فرما" لفظ حکم سے یہی مراد لی ہے) کیونکہ حکم کے معنی یہی ہیں کہ اشیاء کے وجود کی تصدیق ہو جائے۔ اور ہر تصدیق کے لیے تصور ناگزیر ہے۔

حکمت عملیہ اس کی غرض یہ ہے کہ عمل خیر کے ساتھ اشتغال حاصل ہو' تاکہ اس ذریعے سے نفس میں بلندی کی ایسی کیفیت پیدا ہو جائے۔ جس کے بعد ایک طرف تو نفس بدن پر پورا قابو اور برتری حاصل کرے اور دوسری طرف بدن نفس کے آگے مغلوب و مقہور ہو جائے' فلسفے کی اس شاخ کی طرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اشارہ اپنے قول "خدا کے اخلاق اپنے اندر پیدا کرو" میں کیا ہے' اور خلیل علیہ السلام نے اپنی دعا میں یہ فرما کر' کہ "اے خدا مجھے صالحین کے ساتھ ملا دے" اس کی طرف اشارہ فرمایا ہے' صحیفۂ الٰہیہ (قرآن) میں "اور پیدا کیا ہم نے انسان کو احسنِ تقویم میں" اسی کی طرف ایما ہے' احسن تقویم سے مراد انسان کی

وہ صورت ہے جو عالم امر کا طرۂ امتیاز ہے پھر اس کے بعد یہ فرمانا کہ "میں نے (اس انسان) کو اسفل سافلین کی طرف واپس کر دیا" اس سے مقصود وہ مادہ ہے جو کثیف اور ظلمانی اجسام سے حاصل کیا گیا' آگے (الا الذین آمنوا مگر جو لوگ ایمان لے آئے) سے اشارہ حکمت نظریہ کی غایت کی طرف ہے۔ اور عملوا الصالحات (اور نیک اعمال کیے) سے غرض حکمت عملیہ کی تکمیل ہے۔ اور اس شعور کو بھی پیدا کرانا مقصود ہے' کہ قوت عملیہ کے کمالات میں سے صرف وہ حصہ معتبر ہے' جس کے ذریعے سے معاش کا انتظام درست ہو' اور معاد میں نجات کی راہ نکل آئے اسی طرح نظری قوت کی تکمیل کے سلسلے میں علم کا وہ حصہ قدر و اعتبار رکھتا ہے جس میں مبدء معاد کے حالات کا علم حاصل کیا گیا ہو' اور دونوں کے درمیانی حصے پر' عبرت اور بصیرت کے لیے غور و تدبر کیا گیا ہو' امیر المومنینؑ نے سچ فرمایا" خدا اس شخص پر رحم کرے جس نے اپنے نفس کے لیے ساز و سامان درست کیا' اور اپنی قبر کے لیے توشہ تیار کیا' اور اس نے جانا کہ میں کہاں سے آیا ہوں' کہاں ہوں' کدھر جا رہا ہوں"

اور انھی دونوں فنون کی طرف الٰہی فلسفیوں نے بطور رمز کے پیغمبروں کی پیروی کرتے ہوئے ان لفظوں میں اشارہ کیا' کہ فلسفہ خدا کے ساتھ مشابہت پیدا کرنے کا نام ہے' جیسا کہ حدیث نبوی میں بھی وارد ہے کہ "اللہ کے اخلاق اپنے اندر پیدا کرو" یعنی معلومات کے احاطہ کرنے اور جسمانیات سے تقدس حاصل کرنے میں (خدا کے ساتھ مشابہت پیدا کرو)

فلسفے کی اہمیت و شرافت

مختلف اعتبارات سے فلسفے کی جو اہمیت ہے' وہ ظاہر ہے' اس میں سب سے اہم پہلو یہ ہے کہ پورے طور پر ہر قسم کے کمالات سے معمور ہو کر وجود کی آفرینش بغیر حکمت کے ناممکن تھی' بلکہ واقعہ یہ ہے کہ وجود ہی کی پیدائش حکمت کے بغیر ممکن نہیں کیونکہ جب وجود کا علم نہ ہوتا' اس کی ایجاد و آفرینش کس طرح ہو سکتی تھی اور وجود خیر محض ہے' پھر خیر وجود کے سوا اور کونسی چیز اشرف و اہم ہو سکتی ہے' اسی نکتے کی طرف قرآن کی آیت (من یوت الحکمۃ فقد اوتی خیرا کثیرا اور جسے حکمت دی گئی ہے اسے خیر کثیر دیا گیا۔) میں اشارہ کیا گیا ہے اور یہی وجہ ہے کہ حق تعالیٰ نے اپنی اس کتاب مجید میں جو حکیم حمید

کے یہاں سے نازل ہوئی، متعدد موقعوں پر اپنے کو حکیم کے نام سے موسوم کیا، اور اپنے پیغمبروں اور دوستوں کو حکمت کی صفت سے موصوف کیا، اور انھیں ربانین کا خطاب دیا یعنی وہ لوگ جو ہویات وموجودات کے حقایق کے حکماء ہیں جیسا کہ ارشاد ہے۔ و اذاخذ اللہ میثاق النبیین لما آتیتکم من کتاب وحکمۃ اور جب خدا نے پیغمبروں سے وعدہ لیا اس صلے میں کہ انھیں میں نے کتاب وحکمت دی۔ خصوصاً لقمان کی شان میں فرمایا کہ "میں نے لقمان کو حکمت دی" اور یہ سب احسان، اور نعمتوں کے یاد دلانے کے موقع پر ذکر کیا گیا ہے اور ظاہر ہے کہ حکیم اس کو کہتے ہیں، جو اس حکمت سے موصوف ہو جس کی ناقابل تردید تعریف ابھی گزری، پھر یہ بھی تو ایک کھلی ہوئی حقیقت ہے، کہ سلسلۂ وجود میں معبود کی ذات، اور اس کی واضح راہ دکھانے والے پیغمبروں کی شخصیتوں سے زیادہ اشرف وگرامی اور کوئی چیز نہیں ہو سکتی اور خدا نے جب ان دونوں کو حکمت سے موصوف کیا، تو حکمت کی شرافت وبزرگی روز روشن کی طرح ظاہر ہو گئی۔ اس لیے ضروری ہے کہ ہم حکمت اور فلسفے کے بلند وپست نشانات وآثار کی تلاش میں کھڑے ہوں، تو اب چند تحفوں اور چند سوغاتوں کا ہدیہ پیش کرتے ہیں، لیکن اس سے پہلے ہم چاہتے ہیں کہ اس کے اصول اور قوانین اور اس کے دلائل وبراہین کے خلاصوں اور اسی قسم کی ان چند متفرق باتوں کو جو مبدءِ فیاض سے مجھ پر وارد ہوئی ہیں بطور تمہید کے بیان کر لیں، اور فضل کی کنجیاں خدا کے ہاتھ میں ہیں، چاہتا ہے جسے دیتا ہے۔

"پہلا مرحلہ"

"وجود اور اس کے ابتدائی اقسام"

اس مرحلے میں چند راستے ہیں۔ پہلے راستے کا تعلق خود وجود اور اس کے حالات سے ہے اس میں چند فصلیں ہوں گی پہلی فصل میں یہ بیان کیا جائے گا کہ علم الٰہی کا موضوع وجود ہے، اور نفس میں پہلی تصویر اسی کی اترتی ہے۔

فصل اول

ہاں تو سمجھو کہ انسان صفات بیان کرتے ہوئے کبھی کہتا ہے کہ وہ واحد ہے، کثیر ہے، کلی ہے جزئی ہے، بالفعل موجود ہے، یا بالقوت ہے۔ کبھی کہتا ہے کہ وہ فلاں چیز کے مساوی ہے، اس سے چھوٹا ہے بڑا ہے۔ کبھی کہتا ہے وہ متحرک ہے، ساکن ہے، گرم ہے، سرد ہے، یا اسی طرح اور باتیں۔

اس میں جو احکام وسط میں بیان کیے گئے ہیں (یعنی مساوات وصغر وکبر وغیرہ کے صفات) ان کے ساتھ کوئی چیز اس وقت تک موصوف نہیں ہو سکتی جب تک کہ اس کی کوئی کم اور مقدار نہ ہو، اسی طرح پچھلی باتوں یعنی متحرک وساکن وگرم وسرد ہونے وغیرہ کو ہم کسی چیز کی طرف منسوب نہیں کر سکتے جب تک کہ اس کے لیے کوئی ایسا مادہ نہ ہو، جو تغیر اور انقلاب کو قبول کرتا ہو۔

لیکن کسی چیز کا واحد ہونا کثیر ہونا یہ اس پر موقوف نہیں ہے کہ وہ شے ریاضی، یعنی مقدار والی، یا طبعی (یعنی مادے والی) ہو بلکہ صرف کسی چیز کا موجود ہونا اس کو مستحق بنا دیتا ہے، کہ اسے وحدت یا کثرت اور ان اوصاف کے ساتھ موصوف کیا جائے جن کا ذکر ان دونوں کے ساتھ کیا گیا۔

تو اب معلوم ہو گیا کہ جس طرح تعلیمی اشیاء (مقداری موجودات) کے کچھ اوصاف وخواص ہوتے ہیں جن سے ریاضیات میں بحث کی جاتی ہے۔ مثلاً ہندسہ حساب ہیئت موسیقی یا طبعی اشیاء (مادی موجودات) کے کچھ ذاتی عوارض ہوتے ہیں جن سے طبعیات اور اس کی مختلف شاخوں میں بحث کی جاتی ہے۔

اسی طرح خود موجود کے لیے محض اس حیثیت سے کہ وہ موجود ہے کچھ ذاتی عوارض ہیں جن سے الٰہی علوم میں بحث کی جاتی ہے۔

پس معلوم ہوا کہ علم الٰہی کا موضوع صرف "موجود مطلق ہے" اور اس کے مسائل اس قسم کے ہوتے ہیں کہ ہر موجود جو کسی علت اور سبب کا معلول ہے، اس کے آخری اور انتہائی اسباب وعلل پر بحث کی جائے گی مثلاً وہ سبب اول جو ہر وجود معلول کا بحیثیت وجود معلول کے بخشنے والا اور فیاض ہے۔

یا اس فن میں موجود کے محض ان عوارض سے بحث کی جائے گی جو موجود کو بحیثیت موجود ہونے کے عارض ہوتے ہیں یا تمام جزئی علوم وفنون کے خود موضوع کو

زیر بحث و نقد لایا جائے گا کیونکہ دنیا کے اور جتنے علوم ہیں وہ اس فن کے موضوع (یعنی موجود مطلق) کے لیے بطور ذاتی عوارض کے ہیں۔

نیز تمھیں آگے چل کر معلوم ہوگا کہ وجود جو حریم راز کی اصل حقیقت ہے، اس کے مباحث کی تحقیق میں میں اس نتیجے تک پہنچا ہوں کہ تمام ماہیات وجود کی حقیقت کے لیے عوارض ہیں، جو سب سے پہلے اسے عارض ہوئے ہیں۔

ٹھیک جس طرح وحدت و کثرت وغیرہ تمام مفہومات عامہ کے متعلق یہ خیال کیا جاتا ہے، کہ وہ وجود کے مفہوم کے عوارض ہیں (یعنی ماہیت کا بھی یہی حال ہے) تو اب یہ کہنا درست ہو گیا کہ دیگر علوم و فنون کے موضوع فلسفۂ اولیٰ میں صرف اعراض بن کر رہ جاتے ہیں۔

بہر حال انتہائی بلندی، اور غایت درجے کا احاطہ چونکہ اس علم میں مقصود ہوتا ہے اس لیے اس فن نے اپنا موضوع صرف موجود کو بحیثیت موجود ہونے اور اس کے ابتدائی اقسام کو قرار دیا ہے۔

اور جب ایسا ہے تو چاہیے کہ موجود مطلق (جو اس کا موضوع ہے) ایک ایسی کھلی ہوئی بدیہی اور بیّن حقیقت ہو، جس کی تعریف اور اس کے ثابت کرنے کی قطعی ضرورت نہ ہو، ورنہ ایسے علم عام کا وہ موضوع نہیں ہو سکتا، نیز یہ بھی تو سوچنا چاہیے کہ کسی چیز کی تعریف حد سے کی جاتی ہے یا رسم سے اور یہ دونوں صورتیں یہاں باطل ہیں حد تو اس لیے نہیں ہو سکتی کہ حد کے لیے جنس اور فصل کا ہونا ضرور ہے اور وجود کا مفہوم چونکہ تمام اشیاء سے عام ہے اس لیے کسی شئے کو ہم اس کی جنس قرار نہیں دے سکتے) اور جس کے لیے جنس نہ ہو اس کی فصل بھی نہیں ہو سکتی پھر اس کی حد کیسے ممکن ہے۔

اسی طرح دوسری بات یعنی وجود کے لیے رسم کا ناممکن ہونا اس کی وجہ بھی ظاہر ہے کہ رسم ہمیشہ (کسی غیر معروف شئے کی) کسی معروف ترین (مفہوم) سے کی جاتی ہے اور وجود سے معروف اور کونسا مفہوم ہو سکتا ہے پس جس نے وجود کی تشریح ایسی چیزوں سے کرنی چاہی ہے جو وجود سے بھی زیادہ ظاہر اور کھلی ہوئی ہوں اس نے فاحش غلطی کا ارتکاب کیا۔ اور جب وجود کے لیے حد نہیں ہے، تو اس پر

برہان بھی قائم نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ منطق میں بیان کیا جا چکا ہے کہ حد اور برہان کا اس معاملے میں یکساں حکم ہے اور جس طرح بعض تصدیقات کا حال ہوتا ہے کہ جب تک اس سے پہلے اور چیزوں کو معلوم نہ کر لیا جائے اس وقت تک اس کا ادراک ممکن نہیں (مثلاً ہم یہ جاننا چاہتے ہیں کہ کیا عقل (وجود) موجود ہے ؟ تو اس ادراک کے لیے پہلے ہمیں ضرورت ہے کہ دوسرے تصدیقات کا علم حاصل کریں۔ لیکن بہرحال تصدیقات کے اس سلسلے کو بالآخر کسی ایک ایسی تصدیق پر ختم ہونا چاہیے کہ اس سے پہلے کوئی تصدیق نہ ہو، بلکہ عقل انسانی کے لیے اس کا علم سب سے اول اور بالکل بیّن طور پر ضروری ہو، مثلاً یہ قول کہ ہر شے شے ہے اور کوئی شے اپنی نقیض نہیں ہے اور یہ کہ دو نقیضیں باہم واقع میں نہ جمع ہو سکتی ہیں اور نہ دونوں کا واقعی طور پر ارتفاع ہو سکتا ہے اور یہی حال تصور کا بھی ہے، یعنی اگر کوئی تصور اس کا محتاج ہے کہ اس سے پہلے کسی اور چیز کا تصور کیا جائے تو اس کا یہ مطلب کبھی نہیں ہو سکتا کہ ہر تصور کا یہی حال ہے بلکہ ضرور ہے کہ ہر تصور کی انتہا بالآخر کسی ایسے تصور پر ٹھہر جائے جس کا تعلق کسی ایسے تصور سے نہ ہو، جس کا ہونا اس سے پہلے ضروری ہو، مثلاً وجوب امکان، وجود وغیرہ ایسے تصورات ہیں کہ ان کے صحیح مفاہیم اور معانی، ذہنوں میں مرکوز ہیں، عقل میں فطری طور پر اوّلی حیثیت سے ان کے ارتسامات و تاثرات قایم ہیں،

پھر ان معانی کو جو ہم کلام کے ذریعے سے ظاہر کرتے ہیں، تو اس سے غرض فقط ذہن کو چونکانا اور دل میں اس کے خطرے کو پیدا کرنا اور عقل میں اور جو بہت سے معلومات پیوستہ ہوتے ہیں ان کے درمیان میں سے کسی ایک مفہوم کی تعیین کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہوتا ہے، نہ کہ (کسی جدید مفہوم کا) افادہ کیا جاتا ہے۔

باقی اس علم کے موضوع (یعنی موجود مطلق) کے وجود کے اثبات کا مسئلہ، تو اس کی بھی کوئی ضرورت نہیں ہے بلکہ واقع میں اس کا اثبات صحیح بھی نہیں ہے، کیونکہ کسی شئے کے لیے خود اس شئے کو ثابت کرنا بالکل ناممکن ہے، اگر حقیقۃً اس کا اثبات مقصود ہو، خصوصاً جب وہ شے خود ثبوت ہو، کیونکہ ثابت یا موجود وغیرہ مرادف الفاظ (پر اگر غور کیا جائے) ان کا مفہوم وہی ہے، جو خود ثبوت اور وجود کا ہے، جیسے مضاف حقیقۃً خود اضافت ہی کا دوسرا نام ہے، کوئی مزید شے

نہیں ہے۔ ہاں! (مجازاً اگر امتیاز پیدا کیا جائے تو وہ اور بات ہے) بہرحال وجود کسی دوسری چیز کا ہو، یا خود وجود کی حقیقت اور اس کی ذات ہو، مطلق وجود دونوں سے انکار نہیں کر سکتا، کیونکہ کسی دلیل یا برہان سے اب تک جو کچھ ثابت ہوا ہے وہ یہی ہے کہ کون (یعنی ہستی) واقع میں کسی شے کے ہونے کا نام ہے، یا خود کون کا ہونا ہی کون ہے۔ بلکہ یہ تو برہان اور حس ہی نے ناگزیر کر دیا ہے کہ (کون) کو دو حصوں پر تقسیم کیا جائے۔ مثلاً ایک وہ وجود جس کا کوئی سبب نہیں ہے، (کہ یہ برہان سے ثابت ہے اور اس سے پہلے) اس وجود (کا علم ہوتا ہے) جو اجسام سے متعلق ہیں، بہرحال ایسا وجود جس کا تعلق کسی شے سے نہ ہو، یہ وجود کے خود موجود ہونے کی تعبیر ہے۔

ایک وہم کا عقلی ازالہ

اور جو وجود (کسی دوسری شے کو) عارض ہوتا ہے، یہ وجود کے سوا کسی اور چیز کے موجود ہونے کی تعبیر ہے۔ جب یقینی طور پر یہ مسئلہ طے ہو گیا کہ فلسفۂ اولی میں صرف موجود سے بحیثیت موجود ہونے کے اور اس کے ان ابتدائی اقسام سے بحث کی جاتی ہے جس کے عروض کے لیے موجود (مطلق) کو ریاضی یا طبیعی وجود حاصل کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ بہرحال ان کے سوا کسی اور خصوصیت کی بنیاد پر۔ (موجود مطلق) مستعد ہوتا ہے کہ یہ اقسام اسے عارض ہوں، خواہ یہ اقسام (موجود مطلق) کے تمام اصناف کے لیے عام ہوں یا نہ ہوں کیونکہ بسا اوقات بعض تقسیمیں وجود کے تمام دائروں کا احاطہ کرتی ہیں لیکن وہ (موجود مطلق) کے ابتدائی اقسام قرار نہیں پاتے اور اس لیے ان کا تعلق فن اعلیٰ فلسفہ (الٰہیات) سے نہیں، بلکہ علم اسفل سے ہوتا ہے مثلاً کالا ہونے یا نہ کالا ہونے کو سلب مطلق کے طور پر لیا جائے تو یہ موجود مطلق، کی قسم ہے (لیکن فن اعلیٰ کو اس سے کوئی تعلق نہیں)

امور عامہ کے مفہوم کی تعیین

(باوجود اس تشریح کے) تمہیں حیرت کرنا چاہیے ان لوگوں پر جن میں امور عامہ کے متعلق جن سے الٰہیات کے دونوں فلسفوں میں بحث کی جاتی ہے سخت اضطراب پیدا ہو گیا ہے بلکہ یہ بیچارے دنیا کے اور باقی علوم و فنون کے موضوع کے متعلق اسی طرح ششدر و حیران ہیں جیسا کہ تمہیں عنقریب معلوم ہو گا۔

بہر حال یہ لوگ امور عامہ کی تشریح کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ موجود کے اقسام واجب، جوہر، عرض میں سے کسی ایک قسم کے ساتھ مخصوص نہ ہو، تو یہ تعریف کم (مقدار) پر بھی صادق آکر ٹوٹ جاتی ہے کیونکہ جسم تعلیمی مادے کو سطح جسم تعلیمی کو، خط سطح کو عارض ہوتا ہے اسی طرح کیف سے بھی کہ یہ اعراض اور جواہر دونوں کو عارض ہوتا ہے۔ کبھی امور عامہ کی تعریف میں کہتے ہیں کہ جو سارے یا اکثر موجودات کو شامل ہو، لیکن اس تعریف سے وجود، وجوب ذاتی، وحدت حقیقی، علیت مطلقہ وغیرہا امور عامہ ہونے سے نکل جاتے ہیں، کیونکہ یہ صرف واجب کی ذات کے ساتھ مخصوص ہیں۔

کبھی کہتے ہیں کہ "ایسی چیزیں جو تمام موجودات پر مطلقاً یا بطور تقابل کے حاوی و شامل ہوں انھی کو امور عامہ کہا جاتا ہے۔" ان کی غرض یہ ہے کہ خود وہ شے، یا اس کی مقابل حقیقت موجودات کو شامل ہو۔ پھر اس لیے تاکہ امور عامہ میں اس قسم کے تمام متقابلات نہ شریک ہو جائیں) اتنا اور اضافہ کرتے ہیں کہ ان متقابل صفات کے ساتھ کوئی علمی غرض وابستہ ہو۔" اس پر متاخرین کے بعض جلیل القدر بزرگوں نے یہ اعتراض کیا ہے کہ "مقابلے" کی اصلاح سے کیا غرض ہے اگر وہ تقابل مراد ہے جو صرف تضاد، تضاعف، سلب و ایجاب اور عدم وملکہ کے ساتھ مخصوص ہے۔ تو ایسی صورت میں امکان و وجوب (وغیرہ امور عامہ) اس ذیل سے خارج ہو جاتے ہیں، کیونکہ ان کے مقابل جو چیزیں ہیں، مثلاً لاوجوب، لاامکان، یا طرفین کی ضرورت، یا طرف موافق کی عدم ضرورت ان کے ساتھ کوئی علمی غرض وابستہ نہیں ہے اور اگر (مقابلہ) سے مطلق تباین، اور منافات مقصود ہے، تو واجب، جوہر، عرض، تینوں قسم کے موجودات کے ایسے احوال جو کسی ایک قسم کے ساتھ مخصوص ہیں وہ اور ایسے احوال جو کسی دوسری قسم کے ساتھ اختصاص رکھتے ہیں دونوں مل کر امور عامہ کی تعریف میں داخل ہو جاتے ہیں، اور ظاہر ہے کہ ان احوال مخصوصہ کے ساتھ علمی غرض قطعاً وابستہ ہے۔

اس اعتراض کے اٹھانے کے لیے پھر ان لوگوں نے ایسے بوجھ اپنے سر پر لادے ہیں جو ناقابل بیان ہیں۔ مثلاً کبھی کہتے ہیں کہ امور عامہ صرف مشتقات ہیں

یا جو مشتق کے حکم میں داخل ہو، کبھی کہتے ہیں، کہ ہم جو یہ کہتے ہیں کہ وہ یا اس کا مقابل تمام موجودات کو شامل ہو تو اس میں مقابل سے صرف ایک مقابل مقصود ہے جس کے طرفین کے ساتھ علمی غرض وابستہ ہو، اور ایسے اشیا یا تو وہ بے شمار و متکثر ہیں، یا ان کے طرفین کے ساتھ علمی غرض وابستہ نہیں ہے، جیسے خرق (یعنی پھٹنے کی صفت) التیام (ملنے کی صفت) کہ کہ ان کے قبول اور عدم قبول سے علمی غرض وابستہ نہیں ہے بشرطیکہ عدم قبول سے سلب مراد ہو نہ کہ عدم ملکہ کبھی کہتے ہیں، کہ تقابل سے ہماری غرض عام ہے خواہ تقابل بالذات ہو۔ یا بالعرض اور واجب و ممکن میں تقابل بالعرض ہے جس طرح وحدت و کثرت میں اسی قسم کا تقابل ہے لیکن یہ بیچارے اس سے غافل ہیں، کہ ایسی صورت میں بھی امور عامہ کی یہ تعریف ان احوال پر صادق آجائے گی، جو خاص خاص موجودات کے ساتھ مخصوص ہیں۔ الحاصل اسی قسم کی باردتاویلوں، اور رکیک تکلفات سے انھوں نے کام لیا ہے اور جب تم اس کا خیال کروگے کہ فلسفۂ الہیات کی مختلف اقسام میں موجود مطلق کے ان ذاتی عوارض سے بحث کی جاتی ہے، جو اسے بحیثیت موجود مطلق کے عارض ہوتے ہیں اور ان کا عروض اس پر موقوف نہیں، ہوتا کہ وہ موجود تعلیمی، یا طبیعی حیثیت اختیار کرلے، تو اس قسم کے تکلفات سے بے نیاز ہو جاؤگے کیونکہ امر عام (کی اصطلاح) کو جب اس نقطۂ نظر سے دیکھا جائے گا اور اسی کے ساتھ یہ بھی اضافہ کرلیا جائے کہ امر عام کے لیے صفات کلیہ میں سے ہونا ضروری ہے، تاکہ ذاتوں کی بحث اس کے دائرے سے خارج ہو جائے، تو اس سے سارے نقوض اور اعتراضات دفع ہو جاتے ہیں اور تعریف، ہر قسم کے فساد اور خلل سے پاک ہو جاتی ہے، ورنہ وہ جو وہم پھیل گیا ہے کہ امور عامہ اس کو کہتے ہیں جو موجودات کے کسی ایک قسم کے ساتھ مخصوص نہ ہو (تو پھر ان مشکلات کے حل کی کوئی صورت نہیں)

اس قسم کی حیرت اور اضطراب ان لوگوں کو صرف اسی علم کے موضوع کے متعلق نہیں ہوا ہے، بلکہ سارے علوم و فنون کے موضوع کی تعیین میں اس طرح کی دشواریوں میں یہ مبتلا نظر آتے ہیں جس کی تفصیل یہ ہے :-

یہ امر مسلم ہو چکا ہے کہ ہر فن کا موضوع وہی ہوتا ہے، جس کے ذاتی عوارض سے اس فن میں بحث کی جاتی ہے اور کسی شے کے ذاتی عوارض سے یہ مراد لیتے ہیں کہ جو اس شے کی اصل حقیقت سے خارج ہو اور اس پر اس طرح محمول ہوتے ہوں کہ ان کے ساتھ اتصاف نفس اس شے کی ذات کا اقتضا ہو، یا کسی ایسی چیز کا اقتضا ہو جو اس شے کے مساوی ہو۔ مگر یہ دیکھ کر کہ عموماً علوم و فنون میں ایسے احوال سے بھی بحث کی جاتی ہے، جو محض موضوع کے بعض خاص انواع اور اقسام کے ساتھ مخصوص ہوتے ہیں، بلکہ واقعہ یہ ہے، کہ شاید ہی کوئی ایسا علم ہو جس میں ایسے احوال سے بحث نہ کی جاتی ہو، جو اس کے موضوع کی کسی خاص نوع کے ساتھ مخصوص ہو، ان دشواریوں کو محسوس کر کے یہ مجبور ہوئے کہ فن کے ائمہ اور پیشواؤں کے کلام کو مسامحت پر محمول کریں۔ مثلاً کبھی کہتے ہیں کہ "موضوع کے عرض ذاتی" سے ان کی مراد یہ ہے کہ خواہ نفس اس موضوع کا عرض ذاتی ہو، یا اس کی کسی نوع کا عرض ذاتی ہو" یا اس کی کسی نوع کا عرض عام ہو بشرطیکہ اس کا عموم ایسا نہ ہو جائے کہ وہ عرض ذاتی اصل موضوع کے دائرے سے بھی عام ہو جائے، یا وہ عرض ذاتی، فن کے موضوع کے کسی عرض ذاتی کا عرض ذاتی یا عرض عام ہو، مگر عمومیت میں اس شرط کا لحاظ رکھنا چاہیے جس کا ذکر ابھی کیا گیا ہے۔

اور کبھی یہ لوگ علم کے محمول اور مسئلۂ علم کے محمول میں فرق پیدا کرتے ہیں جیسا کہ دونوں کے موضوع میں بھی انھوں نے تفریق کی ہے۔

کہتے ہیں کہ مسائل کے محمولات کی تحلیل جب تردیدی طور پر کی جائے تو وہی فن کا محمول بن جاتا ہے، غرض اس قسم کے ہوسات میں یہ گرفتار ہیں جن کے سننے سے سلیم طبائع انکار کرتی ہیں۔

حالانکہ یہ بے چارے نہ سمجھ سکے کہ جو چیزیں کسی موضوع کی مختلف انواع میں سے کسی ایک نوع کے ساتھ مخصوص ہوتی ہیں وہ بسا اوقات دراصل موضوع ہی کو عارض ہوتی ہیں، جب ہم موضوع کو نفس اس کی ذات کی حیثیت سے تصور کریں، یعنی موضوع کو ہو ہو کے لحاظ سے خیال کیا جائے

اور کسی شے کا دوسری شے سے خاص ہونا یہ اس کے منافی نہیں ہے، کہ یہ خاص اس عام کو نفس ذات، کے لحاظ سے یعنی من حیث ہو ہو، عارض ہو، مثلاً (منطق) کی فصلوں کا کیا حال ہے جو اجناس کو مختلف انواع کی صورت میں بانٹتے ہیں کہ فصل دراصل جنس کی ذات کو نفس اس کی ذات کی حیثیت سے عارض ہوتی ہے، باوجود اس کے ظاہر ہے کہ فصل جنس سے خاص ہوتی ہے۔

اور انواع کے ذاتی عوارض ہوں، (یا غیر ذاتی) یعنی غریبی ہوں کبھی یہ جنس کے اوّلی عوارض ہوتے ہیں اور کبھی ایسا نہیں بھی ہوتا، اگرچہ (جنس) کی پہلی تقسیم جو پورے طور پر تمام اقسام کو حاوی ہو، وہ دونوں کے ذریعے سے بھی حاصل ہو جاتی ہے، بہر حال ابتدائی تقسیم کبھی کامل طور پر حاوی ہوتی ہے حالانکہ یہ تقسیم ایسے عوارض کے ذریعے سے نہیں حاصل ہوتی ہے، جنھیں عوارض اوّلیہ قرار دیا جائے، اور ربا اوقات یوں بھی ہوتا ہے کہ تقسیم عوارض اوّلیہ کے ذریعے سے حاصل کی جاتی ہے لیکن تمام اقسام کو وہ حاوی اور محیط نہیں ہوتی۔

البتہ ہر وہ چیز جو کسی شے کو کسی خاص خصوصیت کی بنیاد پر عارض ہوتی ہو۔ اگر اس (عارض کا) عروض اور لحوق اس بات کا محتاج ہو کہ شے (معروض) پہلی کسی خاص نوع کی شکل میں آجائے اور اس وقت وہ اس عارض کے قبول کرنے کو تیار ہو، تو ایسے عوارض یقیناً ذاتی نہیں، بلکہ عرض غریب قرار پائیں گے۔ جیسا کہ شیخ وغیرہ کی کتابوں میں اس کی تصریح موجود ہے مثلاً جو عوارض موجود کو اس حیثیت سے لاحق ہوتے ہوں کہ پہلے وہ موجود تعلیمی یا طبیعی بن لے، تو ظاہر ہے کہ علم الٰہی میں ایسے عوارض سے بحث کسی طرح درست نہیں۔

اب یہ بات تمہارے سمجھنے کے لیے کتنی واضح ہے، کہ فصول جو جنس کی طبیعت کو لاحق اور عارض ہوا کرتے ہیں مثلاً (طبیعت) خط جو ایک جنس ہے) اس کو استقامت یا انحناء وغیرہ فصول جو لاحق ہوتے ہیں، اس میں یہ نہیں ہوتا کہ خط پہلے اپنے اندر ان تخصیصی استعدادوں کو پیدا کرلے، بلکہ خط میں خصوصیت انھی (فصول) سے پیدا ہوتی ہے نہ کہ ان سے پہلے، تو یہ فصول باوجودیکہ جنس کی طبیعت سے خاص ہیں، لیکن اس کے اوّلی عوارض میں سے ہیں۔

میں جن باتوں کا ذکر کر رہا ہوں انھی کے نہ سمجھنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان لوگوں کو شیخ وغیرہ جو فلسفے کے علمائے راسخین ہیں، ان کے کلام میں تناقض اور تدافع نظر آیا۔

(اس تدافع اور تناقض کو وہ یوں بیان کرتے ہیں) کہ انھی حکما نے ایک طرف تو یہ تصریح کی ہے کہ ایسی چیز عرض ذاتی نہیں ہو سکتی، جس کا معروض اس کے لحوق (اور اس کے ساتھ اتصاف) میں اس کا محتاج ہو، کہ پہلے وہ کسی خاص نوع کی شکل اختیار کرلے، بلکہ یہ عرض غریب ہے، لیکن اس کے ساتھ ہی (حکما) اسی عرض ذاتی کی مثال بیان کرتے ہوئے (جس کا شمول معروض کے تمام اقسام) کو تقابل کے طور پر ہو، انھوں نے استقامت اور انحناء کا ذکر کیا ہے، جو خط کو مختلف انواع کی صورت میں تقسیم کرتے ہیں۔

مگر میں نہیں جانتا کہ اس میں تناقض کیا ہے، بجز اس کے کہ خواہ مخواہ ان لوگوں کو یہ وہم ہو گیا ہے، کہ کسی شے سے جو چیز خاص ہوتی ہے (تو یہ امر خاص) اس کا عرض اوّلی نہیں ہو سکتا، اور اسی بنیاد پر انھوں نے حکم لگا دیا کہ مثلاً استقامت یا انحناء یا استدارہ وغیرہ خط کے عوارض اوّلی نہیں ہیں، بلکہ عرض اوّلی وہ مفہوم ہے، جو (ان تمام اقسام کو) تردیدی طور پر حاوی ہو۔

ایک بات جس کا جاننا بھی ضروری ہے، وہ یہ ہے، کہ بعض چیزیں ایسی ہیں، جو اپنی اصلی حقیقت اور ماہیت کے لحاظ سے خارجی وجود ہو، یا ذہنی کسی میں بھی مادے کی محتاج نہیں ہیں، لیکن (باوجود محتاج نہ ہونے کے) یہ بات پیش آجاتی ہے کہ وہ کبھی (وجود) ریاضی اور کبھی طبعی اختیار کر لیتے ہیں، جیسے کم و کیف کا حال ہے، تو علم کلی میں ان سے بھی بسا اوقات بحث نہیں کی جاتی، بلکہ ان کے لیے ایک جداگانہ فن بنایا جاتا ہے۔ مثلاً عدد کے لیے حساب، یا ان سے کسی ادنیٰ درجے کے علم میں بحث کی جاتی ہے، جیسے کیفیات سے طبعیات میں بحث ہوتی ہے، اور اس کی دو وجہیں ہوتی ہیں۔

پہلی وجہ تو یہ ہے، کہ کسی نہ کسی وجہ سے چونکہ یہ مادے کو عارض ہوتی ہیں، اس اعتبار سے ان کی شناخت و معرفت کے لیے ایک مخصوص فن مقرر

کر دیا جاتا ہے، مثلاً عدد ہی ہے، ایک اعتبار تو اس کا یہ ہے کہ عدد کو نفس عدد کے لحاظ سے خیال کیا جائے، ظاہر ہے کہ اس لحاظ سے اس کا شمار ان امور میں ہو جاتا ہے، جو مادے سے مجرد ہیں، اور اس لحاظ سے وحدت و کثرت جو امور عامہ میں سے ہیں ان کے ذیل میں اس کی بحث آجاتی ہے، دوسرا اعتبار اس کا یہ ہے کہ اس کا تعلق وہم ہی میں نہیں بلکہ خارج میں بھی مادے سے ہے، اور اس لحاظ سے اس کی بحث تعالیم کے ذیل میں کی جاتی ہے، کیونکہ (تعلیمی لوگ) جمع و تفریق، ضرب، تقسیم، تجذیر، تکعیب وغیرہ چیزوں سے بحث کرتے ہیں، جو عدد کو اس حیثیت سے لاحق ہوتے ہیں، کہ وہ لوگوں کے وہم میں یا خارج میں، ایسے موجودات کو عارض ہوتے ہیں جو متحرک، منقسم، متفرق، مجتمع سب ہی کچھ ہوتے رہتے ہیں۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ ان امور سے اطلاقی طور پر بحث مقصود نہ ہو، بلکہ ان خاص انواع سے بحث کی جاتی ہو جو بغیر مادے کی استعداد، حرکات، استحالات کے موجود ہی نہیں ہو سکتے، تو ظاہر ہے کہ اس کے لیے یہی مناسب ہے، کہ ادنیٰ درجے کے علم میں اس سے بحث کی جائے مگر (علم اعلیٰ) میں کہیں اس کے بعض حالات کا اس کے عمومی پہلو کی بنیاد پر ذکر آجائے۔ تو خیال کرنا چاہیے کہ یہ ذکر بطور مبادی کے ہے نہ کہ ان کی حیثیت فن کے حقیقی مسائل کی ہے۔

فصل (اس فصل میں ثابت کیا جائے گا) کہ وجود کا مفہوم مشترک ہے اور اپنے تمام ماتحت امور پر یکسانی اور تواطو کے ساتھ نہیں بلکہ تشکیکی طور پر محمول ہوتا ہے:

لیکن (مفہوم وجود) کا تمام ماہیات میں مشترک ہونا، تو تقریباً اس کا شمار اولیات میں ہے، کیونکہ عقل ایک موجود اور دوسرے موجود میں جو مناسبت پاتی ہے قطعاً اس قسم کی مناسبت موجود اور معدوم میں نہیں پاتی، پھر اگر تمام موجودات مفہوم میں (کسی خاص قسم کا) اشتراک نہیں رکھتے، بلکہ باہم ایک دوسرے سے من کل الوجوہ جدا اور متباین ہوتے، تو بعض موجود کو دوسرے موجود سے وہی نسبت ہوتی، جو وجود اور عدم میں ہے۔

یہ خیال کرنا کہ یہ مناسبت لفظی اشتراک کا نتیجہ ہے صحیح نہیں ہے کیونکہ

اگر ہم چند قسم کے موجودات اور معدومات کے مجموعے کا ایک ہی نام رکھ دیں، اور تمام موجودات کے لیے کوئی خاص مشترک لفظ نہ بھی رکھا جائے، تو اس وقت بھی ان یک اسمی موجودات اور معدومات میں اس سے زیادہ مناسبت پیدا نہیں ہو سکتی، جتنی کہ ان موجودات میں ہوگی، جن کو نام اور اسم کے لحاظ سے جدا کر دیا گیا ہے۔ بلکہ (ان موجودات اور معدومات) میں اس کے برابر بھی مناسبت نہیں پیدا ہو سکتی، جتنی کہ ان مختلف الاسماء موجودات میں (فطری) طور پر ہے، اور یہ عقل کا بالکل کھلا ہوا صریح فیصلہ ہے، اور ان تمام دلائل کے مقابلے میں جن کا ذکر اس سلسلے میں کیا جاتا ہے، یہ ایک ایسی دلیل ہے، جو انصاف پسند قلوب کے سامنے سب سے زیادہ وزنی ہے، اگرچہ ہٹ دھرموں کو اس سے خاموش نہیں کیا جا سکتا۔ اور زیادہ تعجب تو اس پر ہے کہ جو لوگ وجود کے عدم اشتراک کے قائل ہیں، سوچو تو غیر شعوری طور پر واقع میں وہ اشتراک ہی کے قائل ہیں کیونکہ اگر یہ فرض کیا جائے کہ ہر شے میں جو وجود ہے، وہ دوسری شے کے وجود سے بالکل مختلف ہے، تو پھر یہاں کوئی ایسی واحد حقیقت باقی نہیں رہتی جس کے متعلق یہ حکم لگایا جاتا ہے کہ وہ اشیا میں مشترک ہے۔ بلکہ واقعہ تو یہ ہے کہ یوں تو دنیا میں بے شمار مفہومات و معانی ہیں، ان کے متعلق کیوں نہیں یہ سوال اٹھایا جاتا کہ تمام اشیا میں وہ مشترک ہیں یا نہیں، اور جب ایسا نہیں کیا جاتا تو اس سے پتا چلتا ہے کہ وجود مشترک ہے۔

نیز تمام قضایا اور احکام میں رابطہ (یعنی موضوع و محمول کی درمیانی نسبت) بھی ایک قسم کی وجودی حقیقت ہے۔

اور ظاہر ہے کہ ہر قسم کے احکام و قضایا اگرچہ موضوع و محمول کے اعتبار سے باہم بہت کچھ مختلف ہوتے ہیں لیکن یہ رابطی وجود سب میں ایک ہی ہوتا ہے، اس دعوے کی شہادت میں یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ مثلاً کسی غزل کا ذکر کیا جائے اور تمام اشعار کے قافیوں میں لفظ وجود کو مکرر کیا جائے تو ہر شخص اضطراراً یہ کہنے پر مجبور ہوگا کہ یہاں قافیہ واقع میں مکرر ہے، لیکن اس کے مقابلے میں اگر بجائے وجود کے) عین کے لفظ کو دھر دیا جائے، تو کوئی نہیں کہہ سکتا کہ قافیہ مکرر ہو رہا ہے کیونکہ

عین کے معانی واقعی مختلف الحقایق مثلاً سونا، چشمہ وغیرہ ہوتے ہیں (آخر اس کی وجہ کیا ہے؟ یہی کہ قافیہ) وجود کی صورت میں ہر شخص بالبداہت سمجھتا ہے کہ لفظ وجود سے صرف ایک ہی بات سمجھی جاتی ہے بخلاف (قافیۂ عین) کے کہ اس کی صورت یہ نہیں ہے۔ رہا میرا یہ دعویٰ کہ تمام ماتحت امور پر وجود تشکیکی طور پر محمول ہوتا ہے (یعنی یہ کہ بعضوں پر اولویۃ) بعضوں پر اولیت، بعضوں پر اقدمیت، بعضوں پر اشدیت کے ساتھ اس کا اطلاق ہوتا ہے، تو اس کی وجہ ظاہر ہے کہ وجود بعض موجودات کے نفس ذات کا اقتضا ہوتا ہے جیساکہ آگے آتا ہے اور بعضوں میں ایسا نہیں ہوتا، اسی طرح چند موجودات کے وجود کو طبعاً دوسروں پر تقدم حاصل ہوتا ہے، یا بعضوں میں وجود کا ظہور بہت قوی طریقے پر بدرجۂ اتم ہوتا ہے، بعضوں میں ایسا نہیں ہوتا، مثلاً وہ وجود، جس کے لیے کوئی سبب نہیں ہے وہ موجود ہونے میں دوسروں سے زیادہ احق اور اولیٰ ہے، اور اس کو تمام موجودات پر طبعاً تقدم حاصل ہے) اور اسی طرح عقل فعال کا وجود، اپنے بعد آنے والی اشیا کے وجود سے، یا جوہر کا وجود عرض کے وجود سے متقدم ہے، نیز مفارقی (یعنی وہ موجودات جو مادے یا لوازم مادہ سے پاک ہیں) کا وجود، مادی اشیاء کے وجود سے قطعاً قوی ہوتا ہے خصوصاً اس مادے کے وجود سے جس کا کام صرف قبول کرنا ہے، کیونکہ اس کے وجود میں انتہائی ضعف ہے گویا کہ وہ عدم سے مشابہ ہے، اور متقدم و متاخر قوی و ضعیف ہونا یہ وجود کے مقومات میں سے ہے اگرچہ اشیا کی ماہیتوں اور حقیقتوں سے ان کو (یعنی متقدم و متاخر ہونے کو) مقوم ہونے کی نسبت نہیں ہے۔

پس واقعہ یہی ہے کہ جس مرتبے میں جو وجود واقع ہوا ہے اس مرتبے کے سوا کسی اور مرتبے میں خواہ وہ اس سے پہلے ہو یا پیچھے ہو، یہ واقع نہیں ہو سکتا، اور نہ اس مرتبے میں، کوئی سابق ہو یا لاحق اپنے وجود کی جگہ بنا سکتا ہے، اور مشائیہ جب یہ کہتے ہیں، کہ مثلاً عقل ہیولیٰ اور صورت پر متقدم ہے اور ہیولیٰ و صورت جسم سے طبعی، طور پر، یا علت و سبب ہونے کی وجہ سے مقدم ہے، تو ان کی غرض یہ نہیں ہوتی کہ ان امور کی ماہیت یا حقیقت کو دوسرے کی ماہیت پر

تقدم حاصل ہے یا اسی طرح جسم اور اس کے دونوں اجزاء (ہیولی وصورت) پر جوہر کے محمول ہونے کے متعلق تقدم وتاخر کا حکم لگایا جاتا ہے (اس میں بھی ان کے ماہیات کا تقدم یا تاخر مقصود نہیں ہوتا) بلکہ غرض یہ ہوتی ہے کہ ان اشیاء کے وجود کو دوسرے کے وجود پر تقدم حاصل ہے، تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ تقدم وتاخر اگر کسی امر میں فرض کیا جائے تو اس کے اطلاق کی دو صورتیں ہوتی ہیں، ایک صورت تو یہ ہے کہ یہ تقدم وتاخر خود اس امر کا اقتضاء ہو جس کا حاصل یہ ہوگا کہ جو چیز متقدم ومتاخر ہوگی وہ، اور جس کی وجہ سے یہ تقدم وتاخر پیدا ہوا وہ دونوں ایک ہوں گے، مثلاً زمانے کے بعض اجزا کو جو دوسرے سے تقدم وتاخر کی نسبت پیدا ہوتی ہے کہ اس میں پہلے ہونا یا پیچھے ہونا، یہ نفس اجزا زمانے کے ہویات اور شخصیات کا نتیجہ ہے، جو برابر متجدد (یکے بعد دیگرے آتے رہتے ہیں اور یہ تجدد کسی بیرونی امر کا نہیں، بلکہ نفس ان کی ذات کا اقتضاء ہے، جیسا کہ تم کتاب کے کسی مستقل باب میں آیندہ اس کو جانوگے انشاءاللہ تعالیٰ، اور دوسری صورت یہ ہے کہ (تقدم وتاخر) نفس اس امر کا اقتضا نہ ہو، بلکہ کسی اور امر کے ذریعے سے اس صفت سے وہ موصوف ہوا ہو، تو ایسی صورت میں جو چیز متقدم ومتاخر ہوگی وہ اس شئے سے جدا ہوگی، جس کی وجہ سے یہ تقدم وتاخر پیدا ہوا، مثلاً اس انسان کا تقدم جو باپ ہے، اس انسان پر، جو بیٹا ہے، اس میں نفس انسانیت کی وجہ سے کوئی تقدم وتاخر نہیں ہے، جس کا اطلاق دونوں (یعنی باپ بیٹا) پر مساوی طور پر ہو رہا ہے، بلکہ یہ کسی اور بات کا نتیجہ ہے اور وہ وجود ہے، یا زمانہ ہے تو اس میں وہ چیز جس میں تقدم وتاخر پیدا ہوا ہے (یعنی جو مقدم وموخر واقع ہیں ہے) وہ وجود، یا زمانہ ہے، اور جس وجہ سے یہ تقدم وتاخر پیدا ہوا، وہ ابوت اور بنوت یعنی (باپ ہونے اور بیٹے ہونے) کی خصوصی صفات کا نتیجہ ہے۔

بہرحال جس طرح بعض اجسام کا تقدم بعض پر جسمیت میں نہیں ہوتا، بلکہ وجود کے اعتبار سے ہوتا ہے، اسی طرح جب یہ کہا جاتا ہے کہ علت اور سبب، معلول اور مسبب پر متقدم ہوتی ہے، تو اس کے معنی بھی یہی ہوتے ہیں کہ علت کا وجود معلول کے وجود پر متقدم ہے، اور دو کو جو چار پر تقدم حاصل ہے، یا

اس قسم کی اور چیزوں کو اگر ان میں وجود سے قطع نظر کرلیا جائے تو یہاں نہ تقدم باقی رہے گا نہ تاخر۔

الحاصل وجودات میں، تقدم ہو یا تاخر، کمال ہو، یا نقص، قوت ہو یا ضعف، یہ کسی اور وجہ سے نہیں بلکہ سب وجود ہی کے مختلف ہویات و تخصیات کا نتیجہ ہوتا ہے، اور اشیاء یا ان کی ماہیتوں میں یہ صفات وجود ہی کی بدولت پیدا ہوتے ہیں، نہ کہ یہ کچھ ان کی نفس ذات کا اقتضاء ہوتا ہے، اور تشکیک کے مباحث میں اس مسئلے کی زیادہ وضاحت آگے آتی ہے، یہاں صرف یہ واضح کرنا مقصود تھا کہ "وجود اپنے مفہوم کے لحاظ سے ایک ایسا عام امر ہے جو موجودات پر تواطؤ کے ساتھ نہیں بلکہ تفاوت کے ساتھ محمول ہوتا ہے"

فصل وجود کا وہ مفہوم جو عام اور بدیہی ہے یہ صرف ایک عقلی اعتبار ہے اور اپنے افراد کی مقوم نہیں (یعنی حقیقت ذات میں) داخل نہیں ہے، تفصیل اس اجمال کی یہ ہے، کہ ایسے خارجی حقایق جن کے کنہ ذات کا ارتسام اذہان وافکار میں ہوتا ہے، ان کے لئے ضروری ہے کہ باوجود نوعیت وجود کے اختلاف کے ان کی اصل ماہیت ہمیشہ محفوظ رہتی ہے اور جب وجود کی کل حقیقت اعیان (یعنی ذہن سے خارج) میں ہونا ہے، تو اب ظاہر ہے کہ جس کی حقیقت اعیان میں ہونا ہو، اس کا ذہن میں پایا جانا قطعاً محال ہوگا، ورنہ ماننا پڑے گا کہ واقعی طور پر اپنے نفس کے اعتبار سے کسی شئے کی جو حقیقت ہے اس میں انقلاب ہوگیا۔ پس معلوم ہوا کہ کسی قسم کا ذہن کیوں نہ ہو، وجود کی یافت اس میں ناممکن ہے، اور نفس میں وجود کے متعلق جو ارتسامات محسوس ہوتے ہیں، اور ان کو کلی ہونے عام ہونے وغیرہ صفات کے ساتھ موصوف کیا جاتا ہے، تو دراصل یہ وجود کی حقیقت نہیں ہوتی، بلکہ اس کے مختلف وجوہ (پہلوؤں میں) سے کوئی وجہ مختلف حیثیتوں میں سے کوئی حیثیت یا مختلف عنوانوں میں سے کوئی عنوان ہوتا ہے۔

تو اب وجودات (یعنی وجود کے مختلف افراد) کی نسبت سے (مطلق) وجود کا جو ایک عام مفہوم ذہن میں مرتسم ہوتا ہوا نظر آتا ہے، تو یہ وہ عموم نہیں ہے جو (کسی حقیقت) کی جنس کی صفت ہے، بلکہ یہ ایک ایسے امر کا عموم ہے،

جو (وجود) کو لازم ہے اور (اس کا مفہوم) صرف اعتباری اور انتزاعی ہوتا ہے، بلکہ ایسی مختلف ماہیتیں، جو (اپنی ذات کے اعتبار سے) متحصّل و کامل ہیں، اور باہم ان میں معانی و حقایق کی رو سے اختلاف ہے، لیکن شیئیت ان تمام اشیاء کے لیئے عام ہے، جن میں ان ماہیات کی خاص صورتیں ظہور پذیر ہوتی ہیں۔

نیز وجود کو اگر اپنے ماتحت افراد کے لیے جنس قرار دیا جائے تو واجب کے وجود کا اپنے غیر سے انفصال و امتیاز کسی فصل کے ذریعے سے ہو گا، ایسی صورت میں وجود واجب میں ترکیب لازم آجائے گی، اور یہ محال ہے جیسا کہ عنقریب اس کا ذکر آگے آتا ہے۔ اور یہ جو کبھی کہا جاتا ہے، کہ ہر وہ چیز جس کا اطلاق اشیاء پر تفاوت کے ساتھ ہوتا ہو، وہ اس کے لیے عرض ہو جاتا ہے، اور جیسا کہ ابھی گزرا کہ وجود کا اطلاق اپنے افراد پر اسی طرز سے ہوتا ہے، تو معلوم ہوا کہ وجود بھی اپنے افراد کے لیے عرض ہے۔ تو تم پر عنقریب واضح ہو گا کہ قدماء کی ایک بڑی جماعت کی نگاہ میں یہ استدلال ناقص اور غیر تام ہے،

فصل وجود کی بھی ایک عینی اور (خارجی) حقیقت ہے

کیونکہ ہر شئے کی حقیقت کیا ہوتی ہے؟ وہی وجود کی خصوصیت جو اس کے لیے ثابت کی جاتی ہے، تو وجود کا (حقیقت ہونا) اس شئے سے بلکہ ہر شئے سے زیادہ اولی واہم ہے، مثلاً سفیدی کا سفید ہونا یقیناً اس شئے کے سفید ہونے سے زیادہ ضروری ہے۔ جو واقع میں سفید نہ تھی۔ لیکن بعد کو اسے سفیدی عارض ہو گئی تو دراصل نفس اپنی ذات کے لحاظ سے وجود ہی موجود ہے، اور وہ ساری چیزیں جو وجود کے سوا ہیں، وہ اپنی ذات کے لحاظ سے موجود نہیں ہیں، بلکہ یہ انھی وجودات کا طفیل ہے، جو اسے عارض ہوتے ہیں۔

الحاصل واقعہ یہی ہے کہ دراصل وجود ہی موجود ہے، ٹھیک جس طرح واقعۃً مضاف، اضافت ہی ہوتی ہے، نہ کہ وہ جوہر یا کم و کیف وغیرہ جنھیں یہ اضافتیں عارض ہوتی ہیں، مثلاً باپ یا مساوی یا مشابہ وغیرہ کا مفہوم، بہمنیار تحصیل میں لکھتا ہے:۔

وبالجملة فالوجود حقيقته انه فی الاعيان لا غيره كيف لا يكون فی الاعيان ما هذه حقيقته۔	تو وجود کی حقیقت صرف "اس کا اعیان میں ہونا ہے" اس کے سوا اس کا کوئی مفہوم نہیں ہے، پھر اعیان میں وہ چیز کیوں نہ ہو گی جس کی یہ حقیقت ہو؛

ایک خاص بحث اور نجات کی راہ

باقی شیخ الاشراق نے وجود کے (خارجی حقیقت ہونے کی نفی میں جو استدلال پیش کیا ہے، کہ اگر وجود کا حصول، اعیان میں ہوگا تو لازم آئے گا، کہ وجود موجود ہو، کیونکہ حصول ہی کو وجود کہتے ہیں اور چونکہ ہر موجود کے لیے ضروری ہے کہ اس کے لیے وجود ہو، تو وجود کے لیے بھی وجود ہوگا، اور پھر اس وجود کے لیے بھی وجود کا سلسلہ غیر متناہی طور پر چلا جائے گا۔ تو اس کے جواب میں کہنے والا کہہ سکتا ہے، کہ وجود کو موجود کہنا درست نہیں ہے، کیونکہ کوئی شئے خود اپنے نفس کے ساتھ موصوف نہیں ہو سکتی، جس طرح کوئی بیاض کو ابیض نہیں کہتا، تو زیادہ سے زیادہ یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ وجود کے لیے وجود نہیں ہے، مثلاً سفیدی (کے متعلق کہا جا سکتا ہے) کہ وہ خود سفیدی والی نہیں ہے، لیکن اگر اس تعبیر کی رو سے ہم وجود کو معدوم کہہ دیں تو اس کے یہ معنی نہیں ہو سکتے، کہ اس کے بعد وہ شئے اپنے نقیض سے موصوف ہے کیونکہ وجود کا نقیض عدم ہے یا لا وجود ہے، نہ کہ معدوم یا لا موجود کا لفظ۔

یا یہ بھی کہا جا سکتا ہے، کہ وجود، موجود ہے اور اس کا وجود ہونا ہی اس کا موجود ہونا ہے، یعنی شئے کا اعیان میں ہونا (ہی اس کی موجودیت ہے) نہ یہ کہ (وجود کہ کی موجودیت) کے یہ معنی ہیں، کہ اس کے لیے بھی وجود ہے؛ بلکہ نفس موجود ہونے کی حیثیت سے صرف وجود ہی موجود ہے، اور دوسری چیزیں اس وجود کی وجہ سے موجود ہوتی ہیں، بہر حال جو چیز اپنے نفس ذات کے اعتبار سے موجود ہو، وہی اس کی ذات ہے یعنی وہی وجود اس کی ذات ہے، ٹھیک جس طرح تقدم وتاخر زمانی چیزوں میں تو زمانے کی بدولت پیدا ہوتا ہے لیکن خود زمانے کے اجزا میں (تقدم وتاخر) یہ اس کی ذات کا اقتضا ہے؛ بغیر اس کے کہ اس کو کسی اور زمانے کی حاجت ہو۔

اب اگر یہ کہا جائے کہ اس لحاظ سے تو وجود کا ہر فرد واجب ہو جاتا ہے کیونکہ

واجب کے بھی صرف یہی معنی ہیں، کہ جس کا تحقق نفس اس کی ذات کا اقتضاء ہو۔

ہم جو ابًا کہتے ہیں کہ وہ وجود جو بنفسہ واجب ہوتا ہے، اس کا مطلب یہ ہے، کہ ایسا وجود واجب کی نفس ذات کا اقتضاء ہے، اور کسی فاعل یا قابل کی طرف اس کو احتیاج نہیں، اور وجود کے متعلق جو کہا گیا کہ اس کا تحقق بھی بنفسہ ہوتا ہے، تو اس کا مطلب یہ ہے، کہ جب اس کا حصول اور تحقق ہو تو کبھی یہ تحقق نفس ذات کا اقتضا ہوتا ہے، جیسے واجب کے وجود کا حال ہے، یا اس کا تحقق کسی فاعل کے (فعل) کا نتیجہ ہے، لیکن با ایں ہمہ اپنے تحقق میں کسی ایسے وجود کا محتاج نہیں ہے، جس کے ساتھ اس کا قیام وابستہ ہو، اور وجود کے ماسوا جتنی چیزیں ہیں، ان کی نوعیت یہ نہیں ہوتی، کیونکہ ان کا تحقق فاعل کے وجود کی تاثیر کے بعد اس وجود کے ذریعے سے، ہوتا ہے، جس کے ساتھ وہ متصف ہوتی ہیں۔

حاصل کلام یہ ہے کہ وجود، ایک عینی (اور خارجی) حقیقت ہے، اب خواہ نسبت کی روسے اس پر، مشتق (یعنی موجود) کے لفظ کا اطلاق درست ہو یا نہ ہو، لیکن فلاسفہ کا طریقہ یہی ہے، کہ جب وہ کہتے ہیں کہ فلاں چیز موجود ہے، تو نفس ان کا یہ قول اس بات کی ضمانت اپنے اندر نہیں رکھتا کہ وہ وجود کو اس شئے پر زاید خیال کرتے ہیں، بلکہ کبھی ایسا ہوتا ہے، کبھی ایسا نہیں ہوتا مثلاً واجب کا وجود، جو ماہیت سے مجرد ہے،

بہر حال موجود کا صاحب ماہیت ہونا، یا نہ ہونا اس کا علم بیان اور برہان ہی سے حاصل ہو سکتا ہے ورنہ صرف موجود ہونے سے اس کا پتا نہیں چلتا کیونکہ موجود کا مفہوم دونوں قسموں میں مشترک ہے۔

اس تقریر سے اس شبہے کا بھی ازالہ ہو جاتا ہے جسے یوں بیان کیا جاتا ہے، کہ اگر وجود کے موجود ہونے" کے معنی یہ ہیں کہ "وہ خود وجود ہے" تو ایسی صورت میں لفظ (موجود کے) وجود پر محمول ہونے کے معنی وہ نہیں ہو سکتے، جو دوسری اشیاء پر محمول ہونے کی شکل میں ہوتا ہے، کیونکہ دوسری چیزوں میں اس کا مطلب یہ ہوا کرتا ہے "کہ وہ ایسی شئے ہے جس کے لیے وجود ثابت ہے" اور وجود میں اس کے معنی یہ ہیں، کہ وہ یعنی (موجود) خود وجود ہے، لیکن واقعہ یہ ہے، کہ ہم

لفظ (موجود کا اطلاق جس چیز پر بھی کرتے ہیں، سب میں ایک ہی غرض ہوتی ہے، اور جب ایسا ہے، تو ضرور ہے، کہ جب وجود کو بھی موجود کہا جائے، تو جس طرح تمام چیزوں میں ہوتا ہے یہاں بھی اس کے یہی معنی ہوں گے، کہ وہ ایسی شے ہے جس کے لیے وجود ثابت ہے، اس سے لازم آتا ہے، کہ وجود کے لیے بھی وجود ہو، اور یہ سلسلہ پھر لانہایت کی شکل اختیار کر لیتا ہے؛

کیونکہ ہم کہیں گے، کہ دوسری چیزوں، اور وجود کے متعلق جو یہ اختلاف ہے، تو یہ نفس موجود کے مفہوم میں نہیں ہے، بلکہ ہر حال میں مفہوم سب کے نزدیک ایک ہی ہوتا ہے، خواہ اہل لغت کے اطلاق کے ساتھ ان کے اطلاقات کو مطابقت ہو، یا نہ ہو، اب رہ گئی یہ بات کہ "موجود" آیا وجود کے سوا کسی اور امر کو بھی اپنے اندر لیئے ہوئے ہے، یا نہیں یعنی (اس موجود میں صرف وجود ہی وجود ہے) تو اس کا پتا (لفظ موجود) کے مصداقوں کی خصوصیات کے بعد چل سکتا ہے؛ نہ کہ یہ کوئی نفس موجود کے مفہوم کا اقتضاء ہے؛

ٹھیک یہ ایسی بات ہے، جیسی کہ شیخ نے الٰہیات شفا میں لکھا ہے کہ:-

"(لفظ)" واجب الوجود سے کبھی صرف واجب الوجود سمجھا جاتا ہے، جیسے (لفظ) واحد سے کبھی صرف واحد ہی خیال کیا جاتا ہے اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ (ان الفاظ) سے کسی ماہیت کی طرف خیال چلا جاتا ہے مثلاً (واجب الوجود) کے لفظ سے کوئی یہ سوچے کہ کوئی ماہیت مثلاً (انسان) یا کوئی اور جوہر واجب الوجود ہے جیسے لفظ (واحد) سے خیال کیا جائے کہ کوئی ماہیت اور انسان یہ دونوں واحد اور "ایک ہیں"

شیخ نے اس کے بعد لکھا ہے:-

"کہ کسی ماہیت کو واحد یا موجود عارض ہو، اس میں، اور اس بات میں بڑا فرق ہے" "جب واحد یا موجود کو صرف واحد یا موجود ہونے کی حیثیت سے فرض کیا جائے"

شیخ ہی تعلیقات میں پھر لکھتا ہے، :-

اگر یہ پوچھا جائے کہ کیا وجود بھی موجود ہے، یا نہیں، تو اس کا جواب

یہی ہے، کہ وہ موجود ہے' اس لحاظ سے کہ (وجود کی حقیقت ہی یہ ہے کہ وہ موجود ہے یعنی وجود موجود ہی ہونے کو کہتے ہیں"

اس کی تائید حواشی شریفیہ سے بھی ہوتی ہے' جیسا کہ اس میں ہے:۔
"کہ مثلاً ناطق کے مفہوم میں شئے کا مفہوم معتبر نہیں ہو سکتا ورنہ عرض عام فصل کی حقیقت میں داخل ہو جائے گا اور اگر مشتقات میں' ہر وہ چیز معتبر ہو جائے جس پر شئے کا اطلاق ہوتا ہو؛ تو (جس چیز کو) امکان خاص کی (نسبت حاصل تھی) وہی نسبت ضروری کی شکل میں منقلب ہو جائے گی۔
مثلاً وہ شئے جس کے لیے ضحک ثابت ہے انسان ہے' اور ہر شئے کا ثبوت اپنے نفس کے لیے ضروری ہے تو (ضحک، بجائے خاصہ ہونے اور امکان خاص کی نسبت انسان سے رکھنے کے اس تعبیر کے بعد انسان کے لیے ضروری الثبوت ہو جاتا ہے) الحاصل لفظ "شئے" کا ذکر جو مشتقات کی تفسیر میں کیا جاتا ہے' صرف اس ضمیر کا اظہار و بیان مقصود ہوتا ہے جس کا مشتقات کی تفسیر میں ذکر کیا جاتا ہے" اور بالآخر اسی نتیجے تک شیخ الٰہی (اشراقی) کی نظر بھی تلویحات میں پہنچی ہے' جیسا کہ وہ لکھتے ہیں' کہ:۔

"نفس اور اس سے جو بالاتر (چیزیں ایسی ہیں جنھیں مفارقات (یعنی مادے سے جدا خیال کیا جاتا ہے) یہ فقط انیات صرفہ اور وجود محض (یعنی صرف ہستی ہی ہستی ہیں)"

کچھ سمجھ میں نہیں آتا کہ باوجود اس تصریح کے اس شخص کے لیے پھر اس کی کیا گنجائش باقی رہ جاتی ہے' کہ وجود کے ایک امر واقعی اور حقیقت عینی ہونے کا منکر ہو؟ کیا کلام میں یہ صریح تناقض اور تضاد نہیں ہے؟

پھر میں یہ کہتا ہوں کہ اگر حصوں کے سوا وجود کے لیے حقیقی افراد نہ ہوں گے تو ایسی ماہیتیں جو باہم حقیقت کی رو سے مختلف ہیں' یا مراتب کے اعتبار سے متفاوت ہیں ان کے لوازم کے ساتھ وجود کا اتصاف نہ ہوتا' مگر واقعہ یہ ہے' کہ وجود ان لوازم کے ساتھ متصف ہے' کیونکہ واجبی وجود نفس اپنی ذات کی اقتضاء کی بنیاد پر علت سے مستغنی ہے' اور ممکن کا وجود اس کی طرف یعنی علت کی طرف

لذاتہ محتاج ہے، اور ظاہر ہے کہ (علت) سے غنا، یا اس کی طرف احتیاج، ان کا شمار ماہیت کے لوازم، یا کمال ونقص کے اعتبار سے جو ماہیات متفاوت ہیں، ان کے مراتب کے لوازم میں سے ہے، ایسی صورت میں یہ ضرور ہے کہ ہر موجود میں کوئی بات حصے کے سوا ایسی ہو، جس کا تعلق وجود کے مفہوم سے ہے، ورنہ وجودات کے حقایق، اور ماہیات باہم ایک دوسرے سے مختلف نہ ہوتے جیساکہ مشائیہ کا خیال ہے، یا ان کے مراتب باہم مختلف نہ ہوتے، جیساکہ دوسرے گروہ کا خیال ہے، کیونکہ مطلق کلی کو اپنے حصوں سے ایک ایسی نوع کی نسبت ہوتی ہے، (جن کے اطلاقات میں) تفاوت نہیں ہوتا۔

باقی کسی کا یہ قول کہ اگر ماہیات میں حصے کے سوا وجود کے افراد بھی ہوتے ہیں، تو ماہیت کے لیے وجود کے کسی فرد کا ثبوت خود ماہیت کے ثبوت پر مبنی ہوگا، کیونکہ ظاہر ہے کسی شئے کا دوسری شئے کے لیے ثبوت اس پر مبنی ہے کہ وہ دوسری شئے بھی ثابت ہو، تو یہ صحیح نہیں ہے، کیونکہ اس شبہے کی بنیاد اس پر نہیں ہے، کہ وجود صاحب فرد حقیقت ہے بلکہ اس سے منشاء تو صرف یہ ہے، کہ جب ماہیات کا اتصاف وجود سے ہے تو (اس پر یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے)۔ خواہ وجود کے لیئے عینی اور خارجی افراد ہوں، خواہ حصوں کے سوا اس کے لیے اور کچھ نہ ہو، پس مسئلے کی اصل تحقیق یہ ہے، کہ وجود نفس ماہیت کے ثبوت ہی کو کہتے ہیں، نہ کہ ماہیت کے لیے کسی شئے کا ثبوت ہوتا ہے (ایسی صورت میں البتہ وجود کا ثبوت) ماہیت کے ثبوت پر مبنی ہو جاتا، جمہور چونکہ اس نکتے سے ناواقف ہیں، اس لیے تم دیکھتے ہو کہ کبھی وہ قاعدہ فرعیہ (یعنی ثبوت الشئی لشئی اس شئے کے ثبوت پر متفرع ہے) میں استثناء کا دعوی کرتے ہیں اور کبھی وہ استلزام کے مدعی ہو جاتے ہیں اور کبھی وجود ذہنی کے ثبوت کا انکار اس طور پر کرتے ہیں کہ اس کا ثبوت نہ ذہن میں ہے نہ خارج میں، بلکہ یہ لوگ یہ کہتے ہیں کہ ماہیت کے مفہوم کو موجود کے مفہوم سے ایک خاص قسم کا اتحاد ہے ورنہ وہ (یعنی موجود کا مفہوم) ایک بالکل بسیط امر ہے، جو تمام مشتقات کا حال ہے، جس کی تعبیر فارسی زبان میں لفظ "ہست" سے کی جاتی ہے لیکن واقع میں اس کا کوئی مبدء نہیں ہے نہ ذہن میں ہے نہ

خارج میں، الغرض اسی قسم کی رکیک باتوں سے ان کا کلام بھرا پڑا ہے۔)

فصل ( ) وجود میں خصوصیتیں کس طرح پیدا ہوتی ہیں؟ یہ معلوم ہونا چاہئے کہ وجود کی تخصیص کبھی نفس اس کی حقیقت کی وجہ سے ہوتی ہے، کبھی تقدم و تاخر شدت و ضعف، غنی و فقر وغیرہ مراتب کے سبب سے، اس میں خصوصیتیں پیدا ہوتی ہیں یا یہ تخصیص کبھی اس کے موضوع اور موصوف کی خصوصیت کا نتیجہ ہوتا ہے، پھر وہ خصوصیت جو اس کے واجب اور تام حقیقت ہونے کی وجہ سے ہو، یا تقدم و تاخر شدت و ضعف، غنی و فقر وغیرہ مراتب سے پیدا ہو، تو یہ تخصیص نفس اس کی اس بسیط حقیقت جس کے لیے نہ جنس ہے نہ فصل بھی اس کے ذاتی شیون کا اقتضاء ہوتا ہے، باقی اس کی وہ تخصیص جو موضوع یعنی ان ماہیات کی جہت سے پیدا ہوتی ہے، جو اس وجود سے عقلی اعتبار، اور تحلیل کی رو سے متصف ہوتی ہیں، تو یہ تخصیص نفس اس کے ذاتی شئون کا نہیں، بلکہ مختلف الحقائق ماہیات سے جو خصوصیات پیدا ہوتی ہیں یہ اس کا نتیجہ ہوتا ہے)

اگرچہ واقعہ یہ ہے، کہ واقع میں، وجود اور ماہیت خارجاً بالکل متحد ہوتے ہیں، اگرچہ یہ ایک عجیب بات ہے۔ لیکن اس کا راز عنقریب تم پر واضح ہوگا، شیخ مباحثات میں لکھتا ہے:۔

"وجود ماہیتوں کے ذاتوں میں نوعی طور پر مختلف نہیں ہوتا بلکہ وجود ی اختلاف، تاکد و شدت، ضعف، اور وہن کا نتیجہ ہوتا ہے۔

ورنہ واقع میں مختلف وہ ماہیتیں ہوتی ہیں جنھوں نے نوعی طور پر وجود حاصل کیا ہو، لیکن ان ماہیتوں میں جو وجود ہے، وہ نوعی حیثیت سے قطعاً مختلف نہیں ہیں، مثلاً انسان گھوڑے سے اپنی ماہیت کے رو سے مختلف ہے، نہ کہ وجود کے اعتبار سے، پس وجود کی تخصیص پہلی صورت میں نفس اس کی اپنے ذات کا اقتضاء ہوتا ہے، اور دوسری صورت میں ان کلی صفات اور نعوت کا نتیجہ ہوتا ہے، جو اس کے ساتھ ساتھ ہر مرتبے میں ہوتے ہیں،"

شیخ نے تعلیقات میں لکھا ہے:۔

"وہ وجود جو غیر سے مستفاد ہو، اس کا غیر سے متعلق ہونا ہی اس کا مفہوم ہے، ٹھیک، جس طرح غیر سے استغناء یہ وجود واجب کا مقوم ہے، اور مقوم کے لیے یہ جائز نہیں، کہ (جس کا مقوم ہو) اس سے جدا ہو جائے کیونکہ مقوم تو اس کا ذاتی ہوتا ہے"

اور اسی کتاب کے دوسرے مقام میں شیخ نے لکھا ہے:۔

"وجود یا غیر کی طرف محتاج ہوگا تو اس وقت اس کی غیر کی طرف حاجت، یہی اس کا مقوم ہے یا غیر سے مستغنی ہوگا اور یہی چیز اس کی مقوم ہوگی، اور یہ جائز نہیں ہے کہ کوئی محتاج وجود، غیر محتاج ہو کر پایا جائے، جس طرح یہ درست نہیں ہے کہ وجود مستغنی محتاج ہو کر متحقق ہو، ورنہ لازم آئے گا کہ اس کی تقویم غیر سے ہو پھر ان کے حقایق ہی بدل جائیں گے"

میں کہتا ہوں کہ ایک عاقل لبیب اپنی حدسی قوت کے ذریعے سے شیخ کے کلام سے وہی بات سمجھ سکتا ہے جس پر میں برہان قائم کرنے کے درپے ہوں جس کا وقت آرہا ہے یعنی میں یہ ثابت کردوں گا کہ تمام امکانی وجودات تعلیقی وارتباطی انیات (یعنی ہستیاں) وجود واجبی کے شئون اور اعتبارات ہیں اور یہ سب کے سب نور قیومی کی شعاعیں اور اس کے سائے ہیں انھیں اپنی ہویت اور شخصیت کے اعتبار سے کسی قسم کا کوئی استقلال حاصل نہیں ہے، اور انکو جداگانہ ذاتوں یا مستقل ہستیوں کی حیثیت سے ملاحظہ کرنا ناممکن ہے، کیونکہ غیر کے ساتھ تعلق اور اس کی جانب ان کا فقر، احتیاج ہی ان کی عین حقیقت ہے، ایسا نہیں ہے کہ واقع میں ان کے لیے استقلالی طور پر کچھ حقیقتیں تھیں جنھیں تعلق یا تغیر یا فقر و حاجت کی نسبت عارض ہوتی ہے، بلکہ نفس اپنی ذات کی حیثیت سے یہ چیزیں صرف فاقہ (   ) اور تعلق ہیں پس ان کے حقایق اس کے سوا کچھ

نہیں ہیں بجز اس کے کہ کسی واحد ذات کے یہ توابع ہیں تو در اصل واقع میں صرف ایک ہی حقیقت ہے، اس کے سوا جو کچھ بھی ہے وہ محض اس کے شیون اور اسی کی شاخیں اسی کی حیثیتیں اس کے مختلف پہلو اسی کے نور کے چمکارے اور اسی کی روشنی کے ظلال و آثار اسی کی ذات کے تجلیات ہیں۔ یعنی

کل ما فی الکون وہم او خیال او عکوس فی المرایا او ظلال

ہستی میں جو کچھ بھی ہے وہم ہے یا خیال ہے ؛ یا آئینوں میں یہ عکس ہیں یا سائے ہیں

اور ہم نے اللہ کے فضل اور اس کی تائید سے اس شریف و عالی، گراں بہا اور دل پذیر و لطیف دعوے کے اثبات میں ایک عرشی اور روشن برہان قائم کیا ہے، جس کا ذکر انشاء اللہ تعالیٰ اپنی جگہ پر حسب وعدہ کیا جائے گا۔ انشاء اللہ العزیز اور اس باب میں میں نے ایک خاص رسالہ بھی 'طرح الکونین' کے نام سے لکھا ہے۔

بہر حال بعضوں کا خیال ہے کہ ممکنات کے وجود میں خصوصیتیں در اصل اس اضافت کی جانب سے پیدا ہوتی ہیں جو وجود کو اپنے موضوع و موصوف کی طرف ہے یہی لوگ کہتے ہیں کہ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اضافت وجود کو خارج سے لاحق ہوتی ہے، کیونکہ موضوع اور محل والا وجود (یعنی وجود ممکن) عرض ہے (جوہر نہیں ہے) اور ہر عرض کے وجود کا تقوم اس کے موضوع اور موصوف ہی سے ہوتا ہے، تو ہر ماہیت کے وجود کا تقوم اس اضافت سے ہوتا ہے، جو ماہیت کی جانب سے اسے حاصل ہے، یہ ایسا نہیں ہے، جیسا کہ کوئی چیز مکان میں ہوتی ہے، کیونکہ کسی چیز کا خود اپنی ذات کی حیثیت سے پایا جانا، یہ ایک الگ بات ہے، اور اسی شے کا مکان میں ہونا یہ دوسری بات ہے۔"

لیکن میرے نزدیک ان کا یہ قول بھی درست نہیں ہے کیونکہ موضوع میں ہو کر پایا جانا، عرض کے فی نفسہ ہونے اور پائے جانے کے یہی معنی ہیں اس لیے کہ یہ امر مسلم ہے کہ وجود الاعراض فی نفسہا وجودہا موضوعاتہا کہ (اعراض کا فی نفسہا وجود یہی ہے، کہ ان کا وجود موضوع میں ہے) لیکن وجود کو اپنے موضوع (یعنی ماہیت) سے جو نسبت ہوتی ہے، غور کیا جائے، تو یہ اس نسبت سے یقیناً ایک جداگانہ چیز نظر آئے گی، جو اعراض کو اپنے موضوع سے حاصل ہوتی ہے،

کیونکہ کسی شئے کا اس طرح ہونا کہ وہ موضوع کا غیر ہے، اس کے یہ معنی نہیں ہو سکتے کہ پھر اس کا فی نفسہ ہونا محض موضوع کے لیے ہی ہوتا ہے، بلکہ وجود تو موضوع کی یافت و تحقق اور اس کے ہونے کا نام ہے، نہ کہ کسی اور چیز کے ہونے کا ٹھیک اس کی مثال ایسی ہے، کہ جسم کے ساتھ جو روشنی قائم ہوتی ہے، اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ جسم کے لیے کسی اور شئے کا ظہور ہوا ہے۔ بہر حال کسی شئے کا مکان میں ہونا اور کسی شئے کا موضوع میں ہونا، ان دونوں میں جب فرق ہے اور رہی بات قایل مذکور کی گفتگو سے سمجھی جاتی ہے، تو جس طرح ان میں فرق ہے اسی طرح کسی شئے کا موضوع میں ہونا اور خود موضوع کا ہونا، ان دونوں باتوں میں بھی بڑا فرق ہے، شیخ رئیس نے شفاء کی تعلیقات میں اس کی تصریح بھی کی ہے، وہ لکھتا ہے:۔

"اعراض کے اپنے فی نفسہ وجود کے معنی یہی ہیں، کہ ان کا وجود وہی ہے جو موضوع میں ہو کر پایا جائے، سوائے اس عرض کے جسے وجود کہتے ہیں چونکہ اور اعراض سے اسے امتیاز حاصل ہے، کیونکہ اور سب اپنے موجود ہونے میں وجود کے محتاج ہیں اور وجود اپنے موجود ہونے میں وجود سے مستغنی ہے، اور یہ کہنا درست نہیں ہے کہ وجود کا اپنے موضوع میں ہونا یہی وجود کا فی نفسہ وجود ہے گویا وجود کے لیے بھی وجود ہے جس طرح بیاض کے لیے وجود ہے، بلکہ یہ کہنا چاہیئے کہ وجود کا اپنے موضوع میں ہونا خود موضوع کا ہونا ہے، بخلاف اور اعراض کے۔ کہ ان کا وجود موضوع کے لیے (موضوع کا وجود نہیں) بلکہ غیر (از موضوع) کا وجود ہے"

اور اسی مطلب پر چاہیئے، کہ شیخ کے اس کلام کو بھی چسپاں کیا جائے جس کا ذکر تعلیقات ہی میں دوسری جگہ اس نے کیا ہے نہ کہ اس پر جیسا کہ بعضوں نے خیال کیا ہے کہ شیخ کی غرض اس سے یہ ہے کہ وجود صرف ایک اعتباری حقیقت، اور انتزاعی مصدری امر ہے، تعلیقات میں دوسری جگہ شیخ نے لکھا ہے:۔

"جسم کے لیے وجود ہونا جسم کے موجود ہی ہونے کا نام ہے،

اس کا حال وہ نہیں ہے، جو بیاض کا اور جسم کے ابیض ہونے کا ہے، کیونکہ ابیض ہونے کے لیے صرف بیاض اور جسم کافی نہیں ہے۔"

اس کا شاگرد (بہمنیار) کتاب التحصیل میں لکھتا ہے :۔

"ہم جب یہ کہتے ہیں کہ فلاں چیز موجود ہے، تو اس سے ہم وجود عام مراد نہیں لیتے، بلکہ ضروری ہے کہ ہر موجود کو خاص خاص وجود کے ساتھ مخصوص کیا جائے، پھر وجود کی، تخصیص یا فصل سے ہو گی، تو اس صورت میں وجود مطلق جنس ہو جائے گا، یا وجود عام کو، ان خاص معانی کے لوازم میں قرار دیا جائے۔ جن کی وجہ سے شے موجود ہو جاتی ہے۔"

پھر اسی کتاب میں وہ لکھتا ہے :۔

"ہر وہ موجود جو ماہیت والا ہے یقیناً اس کی ماہیت میں کوئی ایسی صفت ہے جس کی وجہ سے وہ موجود ہو گی اور اس صفت کی حقیقت کیا ہے، یہی کہ ماہیت واجب ہو گئی، یعنی عدم سے، نکلی وجود کے دائرے میں آگئی۔"

میں کہتا ہوں کہ (بہمنیار) کے اس قول سے تم فریب میں نہ آجاؤ۔ جو اس نے آگے چل کر یوں لکھا ہے :۔

"ہم جب کہتے ہیں کہ فلاں کا وجود، تو اس سے مراد اس کا موجود ہونا ہے، اور اگر وجود اس کا نام ہو کہ جس کی بدولت شے اعیان (خارج) میں ہو جاتی ہے تو اس وجود کو دوسرے وجود کی ضرورت ہو گی اور تسلسل چھڑ جائے گا۔ تو در اصل وجود کیا ہے؟ شے کا خارج میں ہونا"

اس لیے کہ بہمنیار کی غرض "موجودیت" کے لفظ سے وہ انتزاعی عام معنی مراد نہیں ہیں جو خاص خاص وجودوں کے لوازم میں ہیں بلکہ اس کی غرض صرف

اس وجود سے ہے، جس کا موجود ہونا خود اس کی ذات کی بدولت ہے۔

اور ماہیت کی موجودیت اس کی وجہ سے ہے نہ کہ کسی اور امر کے ذریعے سے اس کی موجودیت ہوتی ہے جو اس وجود کی حقیقت سے جدا ہو، جس کی وجہ سے ماہیت کو موجود سمجھا جاتا ہے اسی لیے اس کی تعبیر میں اس نے کہا کہ "وہ تو خود شے کا اعیان اور خارج میں ہونا ہے" اور دوسرے امر کے متعلق جسے فرض کیا گیا ہے، اس نے کہا کہ "وہ چیز جس کی وجہ سے شے خارج اور اعیان میں ہوا کرتی ہے" (اور میں نے بہمنیار کے کلام کی یہ شرح اس لیے کی) کہ اس کے سابق اور لاحق دونوں اقوال میں موافقت و مطابقت پیدا ہو جائے۔

اور کس قدر متاخرین کے قدم اس مسئلے میں پھسلے ہیں، جہاں انھوں نے شیخ الرئیس اور اس جیسے حکیموں یا اس کے پیروؤں کی اس قسم کی عبارتوں کا محمل انھوں نے یہ پیدا کیا ہے کہ ان لوگوں کے خیال میں وجود اعتباری شے ہے اور اصلیت و واقعیت صرف ماہیات کو حاصل ہے، اور یہ کہ وجود کا کوئی مستقل فرد ماہیات میں حصوں کے سوا نہیں ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ان لوگوں نے بات کو اس کی اصلی جگہ سے بالکل پھیر دیا اور میں بھی کبھی وجود کے اعتباری ہونے اور ماہیت کے تاصل کا ان لوگوں کی طرف سے بڑا زبردست حامی تھا یہاں تک کہ میرے رب نے میری ہدایت کی اور کھلے طریقوں سے مجھ پر یہ واضح ہو گیا کہ واقعہ اس کے برعکس ہے، یعنی یہ کہ واقعی اور اصل حقایق خارج میں تو یہی وجودات ہیں اور ماہیات جن کا اہل کشف و یقین کے ایک گروہ نے اعیان ثابتہ نام رکھا ہے، اسے وجود کی ہوا بھی نہیں لگی ہے، جیسا کہ میرے بیانات کے سلسلے میں انشاء اللہ تم پر یہ بات کھلتی جائے گی، اور عنقریب تمھیں معلوم ہوگا کہ امکانی وجودات کے مراتب جو در اصل ممکنات کے اصلی حقایق ہیں ان کی حقیقت اس سے زیادہ نہیں ہے کہ یہ صرف نور حقیقی، اور وجود واجبی جل مجدہ کی شعاعیں اور اسی کی کرنیں ہیں اور فی نفسہ یہ کوئی مستقل امور نہیں ہیں اور نہ ان کی ذاتوں کا کوئی استقلالی مرکز یا لنگر ہے بلکہ صرف ایک ہی ذات کے شئونات اور ایک ہی حقیقت کے مختلف تطورات ہیں، اور یہ سب باتیں قطعی دلائل سے ثابت ہیں اس وقت میں ان

باتوں کا جو آگے آنے والی ہیں محض ذکر کر رہا ہوں، بسط و تحقیق آگے آئے گی انشاءاللہ بالفعل خلاصۂ کلام یہ ہے کہ اب تم پر یہ امر روشن ہو گیا کہ وجود عام کا مفہوم اگرچہ صرف ایک ذہنی اور مصدری، وانتزاعی امر ہے، لیکن اس کے افراد، اور ملزومات خارجی اور عینی امور ہیں، جیسے لفظ شے، کو ان اشیائے مخصوصہ کے ساتھ نسبت حاصل ہے جو اس کے افراد ہیں پس وجود کے مفہوم کی نسبت اپنے افراد کی طرف وہی ہے جو شے کو اپنے افراد سے حاصل ہے لیکن وجودات (یعنی وجود کے مختلف افراد) مجهول الاسم معانی ہیں، خواہ ان معانی میں ذاتی طور پر اختلاف ہو یا کمال و نقص کا اختلاف ہو، ہم ان معانی کے اسماء کی شرح یوں کرتے ہیں کہ فلاں کا وجود، فلاں کا وجود، یا ایسا وجود جس کا کوئی سبب نہیں ہے، پھر ان سب کو اجمالی طور پر تصور کرنے کے بعد ذہن میں ایک عام وجود کا جو بدیہی ہے لازماً خیال پیدا ہوتا ہے (یہ تو وجود کا حال ہے اس کے مقابلے میں، ماہیات (مجہولۃ الاسامی نہیں ہیں) بلکہ ان کے اسماء اور خواص سب معلوم ہوتے ہیں")

فصل وجودات یعنی (وجود کے افراد مختلفہ) بسیط ہویات ہیں، اور خود وجود کی حقیقت کے نہ کوئی جنسی معنی ہیں نہ نوعی اور نہ یہ کوئی کلی مطلق ہے، اور معلوم ہونا چاہیئے کہ حقایق وجودیہ کا تقوم نہ جنس سے ہوتا ہے نہ فصل سے اس اجمال کی تفصیل یہ ہے :-

منطق میں یہ امر محقق ہو چکا ہے کہ جنس کو فصل کی حاجت نفس اپنی اصل حقیقت یعنی من حیث ہو ہو، نہیں ہوتی بلکہ اس احتیاج کا ظہور اس وقت ہوتا ہے جب جنس دائرۂ وجود میں آئے اور اس کا حصول بالفعل ہو کیونکہ فصل عقل کی بعض تفصیلی ملاحظات کے اعتبار سے جنس کے لیے گویا ایک طرح کی علت ہوتی ہے۔

پس اگر وجود کی حقیقت کے لیے جنس اور فصل ہو گی تو اس کی جنس یا وجود کی خود حقیقت ہو گی یا کوئی ایسی ماہیت ہو گی جو وجود کی معروض اور اس سے موصوف ہو، پہلی صورت میں لازم آتا ہے کہ فصل ہی سے جنس کی ذات کا

افادہ ہو تو وہ فصل جسے مُقسّم خیال کیا گیا تھا، مقسوم بن جاتی ہے حالانکہ یہ خلاف مفروض ہے، اور دوسری صورت میں وجود کی حقیقت فصل بن جائے گی یا اور کوئی چیز، دونوں صورتوں میں فرض کی خلاف ورزی ہوتی ہے، کیونکہ ظاہر ہے جو طبائع اور حقایق آپس میں ایک دوسرے پر محمول ہوتے ہیں وہ وجود کے اعتبار سے متحد اور معنی ومفہوم کے لحاظ سے مختلف ہوتے ہیں اور یہاں یہ بات نہیں ہے۔

نیز (اگر وجود کے لیے جنس وفصل ہونگی) تو وہ وجود جس کا کوئی سبب نہیں ہے وہ بھی مرکب ہو جائے گا اور یہ محال ہے، اور وجود کو جنس قرار دینے سے انکار کرتے ہوئے بعضوں نے جو یہ کہا ہے، کہ اگر وجود جنس ہو گا تو اس کی فصل وجود ہو گا یا غیر وجود، اگر وجود ہو گا تو لازم آتا ہے فصل نوع کی جگہ حاصل کرلے) کیونکہ اس پر جنس محمول ہوگی، اور اگر وجود کے سوا کوئی اور شئے ہوگی تو اس وقت لازم آتا ہے کہ وجود وجود کا غیر ہو جائے۔

میرے نزدیک یہ بالکل کمزور بات ہے، کیونکہ بسیط جواہر کے فصول جواہر ہی ہوتے ہیں لیکن بایں ہمہ یہ جواہر ایسے انواع نہیں ہیں، جنھیں جوہر بالذات کے تحت مندرج سمجھا جائے بلکہ یہ بہرحال فصول ہی ہیں، ٹھیک جس طرح حیوان کی فصل پر حیوان محمول ہوتا ہے، لیکن اس کی وجہ سے یہ بالکل لازم نہیں آتا کہ حیوان کی فصل اس کی نوع بن جائے، اس کی کیفیت آگے بھی آتی ہے انشاءاللہ تعالیٰ۔

پس جب یہ ثابت کرکے کہ وجود کے لیے ایسے فصول نہیں ہیں جو اس کی تخصیص کرتے ہوں، یہ امر محقق ہو گیا کہ وجود جنس نہیں ہے بعینہ اس تقریر سے وجود کے نوع ہونے کی بھی نفی ثابت ہو جاتی ہے،

الحاصل وجود میں عمومیت یا کلیت جو پیدا کی جاتی ہے، تو ان چیزوں کے نفی کا نتیجہ ہوتا ہے جو اس میں (فصل کے طور پر نہیں) بلکہ غیر فصلی طور پر اختلاف پیدا کرتے ہیں، مثلاً وہ چیزیں جو خارجی طور پر باعث تخصیص ہوتی ہیں، جیسے (وہ آثار) جو اشیاء کو انواع پر نہیں بلکہ اصناف کی شکل میں تقسیم کرتے ہیں، اور جنھیں مُصنّفات کہتے ہیں کیونکہ نیکیف ایسے امور ہیں، جو شے کے بالفعل ہونے کے

اسباب ہیں نہ کہ ان کی وجہ سے ذات کی تقویم ہوتی ہے' یا ماہیت قرار حاصل کرتی ہے، اور جس طرح نوع فصل کی طرف جنسی معنی کے ساتھ متصف ہونے میں محتاج نہیں ہوتی۔ بلکہ اپنے بالفعل محصل ہونے میں نوع کو اس کی ضرورت ہوتی ہے) اسی طرح شخص نوعی معنی کے ساتھ متصف ہونے میں مشخصات کا دست نگر نہیں ہوتا بلکہ اپنے موجود ہونے میں اسے ان مشخصات کی ضرورت ہوتی ہے' اور یہ بات ان حقایق میں ممکن ہے' جو وجود کے سوا ہیں لیکن وہ چیز جس کی حقیقت ہی وجود ہے' اگر اس کا تشخص ایسے امور سے ہو جو اس کی ذات پر زاید ہوں' تو خود تشخص ہی نوع کی ماہیت میں داخل ہو جائے گا۔

پس ثابت ہو گیا کہ وہ چیز جس کی حقیقت ہی وجود ہے نہ وہ کوئی جنسی معنے سے ہے نہ نوعی' اور نہ اس کا شمار کلیات میں سے کسی کلی کے ذیل میں کیا جا سکتا ہے۔ اور ہر وہ کلی جو جنس اور نوع کے سوا' باقی تین کلیات (فصل' خاصہ' عرض عام) کے نیچے درج سمجھی جاتی ہے' اس کا مآل کار بھی آخر جنس اور نوع ہی کی طرف ہو جاتا ہے' جیسا کہ پوشیدہ نہیں ہے' اب جا کر یہ بات کھل گئی' کہ وجودات ایسے عینی ہویات ہیں جن کا تشخص نفس ان کی ذات کا اقتضا ہوتا ہے' یعنی بغیر جنس یا نوع یا کلیت یا جزئیت سے موصوف ہونے کے یہ بات حاصل ہوتی ہے۔

مطلب یہ ہے کہ اس کا اندراج نہ کسی نوع کے تحت ہوتا ہے نہ جنس کے' اسی طرح جزئیت کی نفی کے معنی یہ ہیں) کہ اس کا تشخص کسی امر زاید سے نہیں ہوتا بلکہ ان کا امتیاز خود ان کی ذاتوں کا اقتضا ہوتا ہے نہ کہ کسی فصل یا عرضی امر سے یہ حاصل ہوتا ہے' اور جب وجود کے لیے جنس نہیں ہے تو اس کے لیے فصل بھی نہیں ہو سکتی' تو اب اس کی حد بھی نہیں ہو سکتی' اور جس کے لیے حد نہیں ہے' اس پر برہان بھی قائم نہیں ہو سکتا کیونکہ حد و برہان دونوں شریک ہیں جیسا کہ اس کی طرف اشارہ گزر چکا' اب وجود کے علم کی صورت یا حضوری مشاہدے سے ممکن ہے یا اس کے آثار و لوازم سے اس پر استدلال قائم کیا جا سکتا ہے' پس اس کی معرفت جس قدر بھی حاصل ہو گی وہ ضعیف ہی معرفت ہو گی۔

فصل :۔۔۔ وجود کی حقیقت کے لیے کسی وجہ سے بھی کوئی سبب نہیں ہے۔

میں نے اب تک جو کچھ کہا ہے، اسے پیش نظر رکھتے ہوئے خیال کرتا ہوں کہ تم نے یہ سمجھ لیا ہو گا کہ حقیقت وجود نفس اپنی ذات کے لحاظ سے اس کی کوئی گنجائش نہیں رکھتی کہ اس کی حقیقت کسی کثرت سے مرکب ہو، خواہ یہ کثرت خارجی اور عینی ہو، یا ذہنی فعلی ہو یا عقل تحلیل کرنے کے بعد اس کثرت کو حقیقت وجود میں پیدا کرے۔

کیا یہ امر صحیح نہیں ہے کہ جب ایک شے اور اس کے غیر سے کسی کی جوہر ذات ترکیب پائے، تو تم دیکھو گے کہ وہ جوہر ذات اپنی اصل اور سنخ حقیقت کی رو سے ان دونوں اجزاء کا دست نگر ہو گا، اگرچہ جوہر ذات کے متعلق یہ نہیں کہا جا سکتا، کہ وہ ان ہی دونوں اجزا کے آثار میں سے ہے جس کا صدور ان اجزا سے ہوا ہو، بلکہ واقعہ یہ ہوتا ہے کہ جوہر ذات جیسی کہ وہ ہے اس اعتبار سے اس کے قوام کا تعلق ان ہی دونوں اجزاء سے ہوتا ہے، بلکہ جوہر ذات کا تعین کیا ہے ان ہی دونوں اجزاء کا تعین ہے، خواہ یہ امر خارج میں واقع ہو یا ذہن میں یا مطلقاً اسے تصور کیا جائے۔

پس اگر وجود کی حقیقت کے لیے ایسے مبادی اور اجزا فرض کئے جائیں جو جوہر ہوں، اور ان ہی سے وجود کی جوہر ذات کی تالیف ہوتی ہو تو سوال یہ ہے کہ ان مقومات میں ہر ایک یا اس کا بعض جز د کیا ہو گا؟ اگر دہی صرف وجود کی حقیقت ہے تو وجود کی یافت مبدء سے، قبل، اپنی یافت ادر اور حصول کے ہو جاتی ہے یا یہ کہ یہ دونوں یا ان میں سے ایک وجود کے سوا کوئی اور امر ہو گا، پس وہ شے جسے حقیقت وجود فرض کیا گیا تھا کیا ایسی چیز نہیں ہو گئی جو وجود کے ماوراء اور اس کے سوا ہے،

الحاصل جو کچھ فرض کیا گیا۔ ان امور کا مجموعہ یا تو ان ہی امور کا بعض اور جزد ہو کر رہ جاتا ہے، یا اس مجموعے سے خارج ہو جاتا ہے، نیز لازم آتا ہے، کہ وہ شے جو وجود کی غیر تھی وہ اپنے وجود کے اعتبار سے خود وجود پر مقدم

ہو جائے اور یہ نظری طور پر محال اور قطعی طور پر غلط ہے۔
نیز لازم آتا ہے کہ حقیقت وجود کا حصول ان مقومات کے لیے اس سے پہلے ہو جائے نتیجہ یہ ہوا کہ وجود خود اپنے نفس پر موتوف ہو کر گردش کرنے لگا حالانکہ یہ ممتنع ہے، اب ثابت ہو گیا کہ وجود کی حقیقت کے لیے یہ محال ہے کہ اس کی ذات میں ایسے اجزا کا اجتماع ہو جو وجود کے اعتبار سے باہم ایک دوسرے سے جدا ہوں جیسے مادہ اور صورت کا حال ہے اور جس طرح یہ محال ہے، اسی طرح یہ بھی جائز نہیں ہے کہ وجود کی تحلیل ایسے اجزاء کی طرف ہو۔ جو حقیقت اور وجود کے اعتبار سے باہم متحد ہوں،

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ یہ تصور کرنا ناممکن ہے کہ وجود کی حقیقت کو کسی وجہ سے بھی، اس طرح تحلیل نہیں کر سکتے، کہ اس سے ایک شے کے بعد دوسری شے نکلتی جائے۔ اور یہ کیسے ہو سکتا ہے جب کہ معلوم ہے کہ جو صرف حقیقت ہے، اس کو نہ دہرایا جا سکتا ہے نہ اس میں دوئی پیدا کی جا سکتی ہے، نہ یہ خارج میں ممکن ہے نہ ذہن میں نہ مطلقاً" اور جب تم کو یہ معلوم ہو چکا کہ ایسی شے جو وجود کی غیر ہو، وہ وجود کے اعتبار سے وجود پر مقدم نہیں ہو سکتی، تو تم پر یہ ظاہر ہو گیا ہو گا کہ وجود جیسا کہ وہ ہے اس کو ثبات اور تقرر نفس اپنی ذات کی حیثیت سے حاصل ہے، وہ اپنی ذات ہی کی بنیاد پر موجود ہے کیونکہ یہ تو خود ہی ثبات اور تقرر ہے اور اپنی ذات کا ہونا ہے، تو اس اعتبار سے یعنی نفس ذات کی حیثیت سے وجود کا تعلق کسی شے سے نہیں ہو سکتا بلکہ یہ لگاؤ ان عارضی اور الحاقی تطورات کا نتیجہ ہوتا ہے جو اس کے لیے ثابت ہوتے ہیں۔

پس وجود جس حیثیت سے کہ وہ وجود ہے اس کے لیے کوئی ایسا فاعل نہیں ہے، جس سے اس کی آفرینش ہوتی ہو، اور نہ اس کے لیے کوئی ایسا مادہ ہے، جس کی طرف اس کا استحالہ اور انقلاب ہو سکتا ہو، اور نہ اس کے لیے کوئی موضوع (محل) ہے جس میں ہو کر وہ پایا جاتا ہو، نہ اس کے لیے کوئی صورت ہے جس کا لباس وجود اختیار کرتا ہو، اور نہ اس کی کوئی غایت ہے جس کے لیے وہ ہو،

بلکہ وہی تمام فاعلوں کا فاعل اور تمام صورتوں کی صورت اور تمام غایتوں کی غایت ہے کیونکہ وہ آخری غایت اور انجام ہے، اور وہی وہ خیر محض ہے، جس پر سارے حقایق اور ماہیات جاکر ختم ہوجاتے ہیں۔

تو وجود کا درجہ قطعاً اس سے بلند ہے کہ اس کا تعلق کسی سبب سے ہو کیونکہ یہ منکشف ہوچکا کہ وجود کے لیے نہ کوئی سبب ہے نہ اس کے ساتھ کوئی سبب ہے، اور نہ اس سے کوئی سبب ہے نہ اس میں کوئی سبب ہے نہ اس کے لیے کوئی سبب ہے۔

الغرض منہ عنہ فیہ، لہ، کسی قسم کا تعلق مطلق وجود کو سبب سے نہیں ہے۔

چند مشکلات اور ان کا حل

وجود کے لیے خارجی اور عینی حقایق ہیں، اس مسئلے کے متعلق ابھی چند شبہات باقی ہیں، ان میں سے ایک شبہہ تو وہ ہے جس کا ذکر صاحب تلویحات نے کیا ہے کہ وجود کو اگر ماہیات کی صفت اعیان اور خارج میں قرار دیا جائے گا تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ماہیت صفت وجود کی قابل اور محل ہے) اب اس ماہیت کے متعلق سوال پیدا ہوتا ہے، کہ آیا وجود کے بعد موجود ہوگی، ایسی صورت میں لازم آتا ہے کہ وجود کی یافت اور اس کا حصول بغیر ماہیت کے ہوگیا، تو ماہیت کا قابل ہونا اور وجود کا صفت ہونا دونوں باتیں مہمل ہوجاتی ہیں، یا ماہیت وجود سے پہلے موجود ہوگی تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ ماہیت وجود سے پہلے یا وجود کے ساتھ موجود ہوگی گویا ماہیت وجود کے ساتھ بغیر وجود کے موجود ہوتی ہے نتیجہ یہ ہوا کہ ماہیت کے لیے اس وجود کے سوا کوئی اور وجود ہے اور تالی کی تمام شکلیں باطل ہیں پس یہی حال مقدم کا ہوگا۔ اس شبہے کا جواب یہ ہے کہ اس شق کو تسلیم کرلیا جاتا ہے، کہ خارج میں ماہیت وجود کے ساتھ ہے اور ماہیت کو جس وجود کے ساتھ معیت حاصل ہے، یہی وہ وجود ہے، جس کی وجہ سے ماہیت موجود ہوتی ہے، یعنی کسی اور وجود کی حاجت نہیں ہے، ٹھیک جس طرح حرکت اور زمانے میں معیت زمانی ہوتی ہے اور یہ معیت زمانی کسی اور زمانے کا نہیں بلکہ خود اسی زمانے کا اقتضاء ہے جس کے ساتھ حرکت کو معیت

حاصل ہے، کیونکہ اگر ایسا نہ فرض کیا جائے گا، تو زمانے کے لیے زمانۂ غیر محدود کی حاجت غیر محدود سلسلے تک چلی جائے گی۔
نیز یہ جو کہا جاتا ہے کہ وجود کے ساتھ ماہیت کا اتصاف ہوتا ہے، تو کیا یہ کوئی واقعی امر ہے؛ نہیں یہ صرف ایک عقلی بات ہے۔ یہ ایسا نہیں ہے جیسا کہ ان دیگر اعراض کے ساتھ موضوع (محل) موصوف ہوتے ہیں، جن کا قیام اس موضوع میں ہوتا ہے، یہاں تک کہ ماہیت کے لیے کسی انفرادی وجود کی اور وجود کے لیے بھی علٰحدہ وجود کی ضرورت ہو، اور اس کے بعد باہم ایک کے ساتھ دوسرے کا اتصاف ہوتا ہو، بلکہ واقع میں وجود اور ماہیت دونوں ایک ہی چیز ہے، نہ ان میں باہم تقدم ہے نہ تاخر اور نہ ایسی معیت جس کا ذکر گزر چکا، بلکہ ایک کا اتصاف دوسرے سے صرف عقل (یعنی عقلی تحلیل) کا نتیجہ ہے، تفصیل اس گفتگو کی جیسا کہ تحقیق کے عرش کے کنارے صف بستہ لوگوں میں سے بعضوں نے کہا ہے، کہ:۔

"جب مبدء سے وجود کا صدور ہوتا ہے تو اس وجود کے لیے ایک ایسی ہویت ہوتی ہے، جو اول (یعنی مبدء) سے متاثر ہوتی ہے (اور اس وجود صادر شدہ) کا یہ مفہوم یعنی اس کا اس طرح ہونا کہ اس کا صدور غیر سے ہوا ہے اس مفہوم سے یعنی اس کا خاص ہویت والی ہونے سے بالکل جدا ہے، پس اب یہاں دو باتیں عقل پیدا کرتی ہے، ایک تو یہ کہ وہ امر جو اول (یعنی مبدء اول) سے صادر ہوا ہے اس کو وجود کہتے ہیں، دوسرے وہ ہویت جو اس وجود کو لازم ہے اور اسی کا نام ماہیت ہے پس ماہیت وجود کے اعتبار سے اس وجود کی تابع ہے، کیونکہ اگر مبدء اول اس وجود کو نہ پیدا کرتا تو ماہیت کا کہیں ٹھکانہ نہ تھا، لیکن عقلی تحلیل کی رو سے وجود ہی ماہیت کا تابع ہے، کیونکہ (اس لحاظ سے) وجود ماہیت کی صفت ہے۔"

میں نے جو کچھ کہا ہے، اور جو انھوں نے کہا اس سے معلوم ہو گیا کہ ماہیت کا وجود کے ساتھ واقع میں ایک خاص قسم کا اتحاد ہے، کہ عقل جب تحلیل کر کے

ان کو دو چیزیں بنالیتی ہے، تو واقع کے لحاظ سے ایک کے تقدم کا دوسرے پر حکم لگاتی ہے، یعنی وجود کو واقعی تقدم ماہیت پر حاصل ہے، کیونکہ دراصل مبدء سے صدور تو وجود ہی کا ہوتا ہے، اور ماہیت (اس وقت) اس کے ساتھ بالکل متحد ہو کر محمول ہوتی ہے (لیکن (یہ اتحاد) ہویت ذاتیہ کے مرتبے میں ہوتا ہے، ایسا حال نہیں ہے جو عرض لاحق کا ہوتا ہے) اور ذہن کے اعتبار سے پھر عقل ہی، دوسرے کے تقدم کا فیصلہ کرتی ہے، یعنی یہ کہ ذہنی طور پر ماہیت کو وجود پر تقدم حاصل ہے، کیونکہ ذہنی احکام میں اصل چیز ماہیت ہی ہوتی ہے، اور یہ تقدم کبھی وجود کے اعتبار سے ہوتا ہے جیساکہ تم عنقریب جانو گے، یا وجود کے لحاظ سے نہیں بلکہ تقدم ماہیت کے اعتبار سے ہے، اس کا قصہ آگے بھی آتا ہے کہ تقدم کی پانچ مشہور قسموں کے سوا ایک قسم اور ہے یعنی (کسی چیز کا تقدم) نفس حقیقت اور تجوہر کے اعتبار سے ہوتا ہے کہ مثلاً جنس کو نوع کی ماہیت پر تقدم بغیر وجودی اعتبار کے حاصل ہے)۔

بہرحال ماہیت کی وجود سے مغائرت ہو، یا ماہیت کا وجود سے اتصاف ہو، یہ سراسر ایک عقلی بات ہے اس کا وقوع صرف ذہن میں ہوتا ہے، خارج سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے، اگرچہ ماہیت ذہن میں بھی وجود سے جدا نہیں ہو سکتی کیونکہ کسی چیز کا عقل میں ہونا یہ بھی تو ایک عقلی وجود ہے، جیسے خارج میں ہونا خارجی وجود تھا لیکن باایں ہمہ عقل میں اس کی صلاحیت ہے کہ وہ ماہیت کو اس طرح فرض کر سکتی ہے کہ اس فرض میں خارجی یا ذہنی وجود اور اس کے ساتھ اتصاف کا بالکل لحاظ نہ کرے، اب اگر تم یہ کہو کہ عقل کا یہ ملاحظہ بھی تو ماہیت کے وجود کی ایک نوعیت ہے، تو ماہیت وجود کی اس خاص قسم، یا مطلق وجود کے ساتھ بھی کس طرح متصف ہو سکتی ہے، کیونکہ اتصاف میں تو بہرحال قاعدۂ فرعیہ (یعنی اتصاف الشئ بالشئ فرع ہے موصوف کو موجود ہونے پر) رعایت ضروری ہے، میں کہوں گا کہ اس ملاحظے کے بھی دو اعتبار ہیں، ایک تو یہ کہ ملاحظے میں ماہیت کو ہر قسم کے وجود سے خالی اور معرا کرنا ہے، دوسرا یہ کہ بہرحال یہ ملاحظہ بھی ماہیت کے وجود کے مختلف انواع و اقسام میں سے

ایک قسم ہے، تو ان دو اعتباروں میں ایک اعتبار تو ایسا ہے جس میں ماہیت وجود کے ساتھ موصوف ہوتی ہے اور دوسرے اعتبار میں بغیر اتصاف کے صرف مخلوط ہوتی ہے، علاوہ اس کے اس بارے سے سبکدوشی کی راہ ہمارے پاس یہ بھی ہے، جیسا کہ میں تقریر کر چکا ہوں کہ "وجود ماہیت کے نفس ثبوت ہی کا نام ہے" نہ یہ کہ کسی شے کو ماہیت کے لیے ثابت کیا جاتا ہے تو فرعیت کے قانون کی یہاں گنجائش ہی کہاں ہے۔ اور اتصاف کے لفظ کا اطلاق خواہ بطور توسع کے یا بطور اشتراک لفظی کے یہاں دراصل اس ارتباط پر کیا گیا ہے جو ماہیت اور وجود کے درمیان میں ہوتا ہے، یہ اطلاق اتصاف کا ایسا نہیں ہے جیسا کہ اس کا اطلاق اس ارتباط پر کیا جاتا ہے جو موضوع اور اس کے سب اعراض و احوال کے درمیان ہوتا ہے بلکہ واقعہ یہ ہے کہ وجود کے ساتھ ماہیات کا اتصاف ایسا ہے جیسے بسائط کا اتصاف ذاتیات سے ہوتا ہے، کیونکہ باہم یہ دونوں متحد ہوتے ہیں۔

(ان ہی شبہات میں) ایک یہ بھی ہے کہ وجود کا تحقق اعیان اور خارج میں ہوگا، تو یقیناً اس کا قیام ماہیت کے ساتھ ہوگا اب یہ ماہیت جس کے ساتھ وجود کا قیام ہوگا، موجود ہوگی، تو لازم آتا ہے کہ ماہیت کا وجود اس کے وجود سے پہلے ہے، یا وہ ماہیت معدوم ہوگی، تو نقیضین (یعنی ماہیت میں وجود اور عدم کا قیام) لازم آئے گا، یا وجود کا قیام کسی ایسی ماہیت کے ساتھ ہوگا جو عدم اور وجود دونوں سے مجرد ہے، تو ارتفاع نقیضین لازم آتا ہے، اس شبہے کا جواب یہ ہے کہ "لفظ موجود اور معدوم" سے اس شبہے میں اگر یہ مراد ہے کہ جو واقع میں موجود یا معدوم ہو، تو ہم اس کو اختیار کر لیتے ہیں کہ وجود کا قیام ماہیت موجودہ کے ساتھ ہوتا ہے، لیکن ماہیت کی یہ موجودگی خود اسی وجود کی وجہ سے ہوتی ہے نہ کہ کسی ایسے وجود کی وجہ سے جو اس وجود سے پہلے ہو، جیسے سفیدی، سفید جسم پر قائم ہوتی ہے، اور سفید جسم کا سفید ہونا اسی سفیدی کا نتیجہ ہوتا ہے جو اس کے ساتھ قائم ہے نہ کہ کسی اور سفیدی کا۔

اور اگر ان الفاظ (معدوم و موجود) سے واقع میں نہیں، بلکہ ان کا

وہ مرتبہ مراد ہے، جس کا تصور اس وقت کیا جاتا ہے، جب ماہیت کو اس حیثیت سے فرض کیا جائے، جس حیثیت سے کہ وہ ماہیت ہے، (یعنی من حیث هی هی) با ایں معنی کہ عدم اور وجود دونوں میں سے کوئی چیز نفس اس کی ذات میں داخل نہیں ہے، یعنی یہ کہ نہ ان کا عین ہے، نہ جزء، ایسی صورت میں ہم اس شق کو اختیار کر لیتے ہیں، کہ وجود ماہیت کے ساتھ قائم ہے، لیکن اس طور پر کہ ماہیت کو نفس اس کی ذات کے اعتبار سے تصور کیا جائے۔ اس وقت اس کے اندر نہ عدم کا خیال کیا جائے نہ وجود کا اور نقیضین کا ایسی صورت میں واقع سے ارتفاع نہیں ہوتا، کیونکہ واقعہ اس مرتبے سے وسیع تر ہے، تو حقیقت یہی ہے، کہ واقع میں ماہیت ان دونوں میں کسی ایک سے خالی نہیں ہو سکتی مثلاً سفیدی جسم کے ساتھ قائم ہوتی ہے، لیکن اس طور پر کہ جس میں سفیدی یا عدم سفیدی دونوں شرطوں سے کوئی شرط نہیں لگائی جاتی، حالانکہ واقع میں جسم ان دونوں میں ایک سے کبھی خالی نہیں ہو سکتا، دونوں باتوں (یعنی بیاض وجسم، وجود و ماہیت) میں یہ فرق ہے، کہ اس حیثیت میں بھی جسم کا وجود سفیدی کے وجود پر اور اس کے مقابل یعنی عدم سفیدی پر سابق ہے، اس لیے خارج میں جسم کا ان دونوں باتوں سے متصف ہونا ممکن ہے، بخلاف اس کے کہ جب ماہیت اور وجود کو سوچا جائے، کہ ماہیت خارج میں وجود کی بالکل عین ہے، پس خارجی طور پر ماہیت کا وجود کے ساتھ اتصاف ہی نہیں ہوتا، کیونکہ ماہیت کا وجود کے ساتھ خواہ کسی ظرف (ذہن یا خارج) میں اتصاف ہو، نفس اتصاف کا یہ مقتضی ہے، کہ ان میں کسی نہ کسی طرح کی مغائرت ہو، اگرچہ یہ مغائرت اس حد تک نہ بھی پہنچتی ہو جس میں قانون فرعیت جاری ہوتا ہے اور وجود و ماہیت میں یہی نسبت (عقل میں بھی باقی رہتی ہے، کیونکہ وہاں بھی تو باہم ایک دوسرے کے ساتھ مخلوط ہی رہتے ہیں جس طرح خارج میں مخلوط تھے، البتہ عقل میں، بعض عقلی لاحظات کی بنیاد پر چونکہ خلط اور تعریہ یعنے تحلیل) کے پہلوؤں کا لحاظ ممکن ہے اس لیے (ذہنی طور پر) عقل ماہیت کو وجود سے متصف قرار دے سکتی ہے جیسا کہ

میں نے ذکر کیا۔

اور تم جان چکے ہو کہ اس گفتگو میں ہمارے لیے بڑی گنجایش ہے، کیونکہ وجود کو اگر اعیان اور خارج میں تسلیم کیا جائے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وجود کا ماہیت کے ساتھ قیام ہے یا وجود ماہیت کو عارض ہوتا ہے کیونکہ نفس الامر میں تو دونوں بغیر کسی امتیاز کے باہم متحد ہی ہیں، اس لیے ماہیت وجود خارجی کے ساتھ خارج میں متحد ہے، اور وجود ذہنی کے ساتھ ذہن میں متحد ہے، لیکن عقل چونکہ ماہیت کو اس طور پر سوچ سکتی ہے کہ اس کا التفات وجود کے کسی قسم کی طرف بھی نہ ہو، اس لیے عقل دونوں کے درمیان مغائرت کا حکم کر سکتی ہے، اس مغائرت کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ایک کا مفہوم دوسرے کے مفہوم سے جداگانہ ہے، ٹھیک جس طرح عقل بسائط کے جنس اور فصل میں مغائرت پیدا کرتی ہے، حالانکہ ساخت اور وجود (یعنی جعلاً و وجوداً) دونوں لحاظ سے واقع میں بالکل ایک ہوتے ہیں۔

بعض اہل تدقیق نے اس سلسلے میں ان ہی باتوں کا قریب قریب ذکر کیا ہے جسے میں کہہ رہا ہوں، مثلاً انھوں نے کہا ہے کہ "وجود کے اگر معنی مصدری لیے جائیں، یا اس کا مفہوم ہو، جائز نہیں ہے، کہ ان میں سے کوئی نفس الامر میں واقعی طور پر ماہیت کو عارض ہو، کیونکہ ایک شے کا عروض یا ثبوت دوسری شے کے لیے اس پر موقوف ہے کہ معروض کا وجود پہلے ہو لے نتیجہ یہ ہے کہ ماہیت کے لیے اس کے وجود سے پیشتر وجود ماننا پڑے گا"۔

نیز وجود کا مفہوم ماہیت کے ساتھ بالکل متحد ہوتا ہے، اور ایسی دو چیزیں جو باہم متحد ہوں، بحیثیت اتحاد کے، ان کے لیے محال ہے کہ ایک دوسرے کو عارض ہوں، اور وجود کو اگر معنی مصدری کے اعتبار سے لے کر یہ خیال کیا جائے کہ (خارج میں تو نہیں) لیکن ذہن میں وہ ماہیت کو عارض ہوتا ہے یہ بھی صحیح نہیں ہے گو عقل یہ کر سکتی ہے کہ ماہیت کو بغیر کسی ضمیمے کے نفس کو اس کی ذات کی حیثیت سے ملاحظہ کرے۔

لیکن اسی مرتبے میں پھر وہ یہ نہیں کر سکتی، کہ اس کو وجود کے ساتھ

متصف کرے، کیونکہ اس وقت ماہیت کو موجود ہونے کی حیثیت سے تصور کرنا پڑے گا، (جس کی گنجائش اس مرتبے میں نہیں ہے)

اور اس سے بھی یہ لازم نہیں آتا کہ اس مرتبے میں ماہیت کے ساتھ وجود کا قیام ہوتا ہے (کیونکہ واقع کے لحاظ سے اس مرتبے میں بھی ماہیت موجود ہوتی ہے اور اس پر مشتق یعنی موجود کا اس پر اطلاق ہوتا ہے، لیکن مشتق کے اطلاق کے لیے ضروری نہیں ہے کہ مبدء اشتقاق کا قیام بھی اس میں ہو رہا وجود، تو اگر موجود کے معنے کے اعتبار سے لحاظ کیا جائے تو یہ ماہیت کو عارض ہوتا ہے، لیکن صرف ذہنی اعتبار سے، کیونکہ عقل جب ماہیت کو بغیر کسی ضمیمے کے نفس اس کی ذات کی حیثیت سے تصور کرتی ہے، اس وقت عقل ماہیت کو وجود سے عاری اور خالی پاتی ہے، پھر ملاحظے کے دوسرے مرتبے میں وجود کو، ماہیت کے لیے عارض کرتی ہے، اور اس لیے اس کے بعد حکم کرتی ہے کہ وہ (وجود) ماہیت کا عرض ہے، لیکن نفس الامر اور واقع میں وجود کا عروض ماہیت کے لیے اس کے کوئی معنی نہیں ہیں، کیونکہ نفس الامر میں تو دونوں ایک ہی ہیں۔ دونوں میں کوئی تغائر نہیں ہے، کیونکہ یہ بدیہی بات ہے کہ نفس الامر میں سیاہی اور سیاہی کا وجود ذاتاً و وجوداً واحد ہے، تو ان دونوں کے درمیان، عروض وغیرہ کی نسبت کا تصور نا ممکن ہے، البتہ ذہنی اعتبارات میں چونکہ یہ دونوں دو چیزیں بن سکتی ہیں، کیونکہ عقل ایسی ایک شے کو، دو چیزوں یعنی ایک تو ایسی ماہیت جو مقدم ہے اور ایسے وجود جو متاخر ہے نسبتیں کی شکل میں تحلیل کر سکتی ہے، تو اس اعتبار سے گذشتہ بالانسبتی (یعنی عروض وغیرہ) ان میں متصور ہو سکتے ہیں، ایک سمجھدار آدمی پر یہ بات پوشیدہ نہیں رہ سکتی کہ اس بزرگ کے کلام میں اور میں نے جو کچھ تحقیق کی ہے بہت کچھ موافقت ہے، اگرچہ تھوڑا بہت اختلاف بھی ہے، کیونکہ وجود اس شخص کے نزدیک یا کوئی مصدری معنی ہے، یا کوئی ایسا عام مفہوم ہے، جو (جس کا اطلاق اشیاء پر) بالکل بدیہی ہے، لیکن بہر حال دونوں معنے کے لحاظ سے وجود اعتباری ہی رہ جاتا ہے، اور میرے خیال میں وجود ایک عینی اور واقعی حقیقت ہے جو خود اپنے نفس ذات کی حیثیت سے بغیر کسی دوسری چیز کے

اعتبار کے وجود بھی ہے اور موجود بھی ہے، البتہ اس شخص کا یہ خیال کہ ماہیت اور وجود دونوں باہم متحد اور ایک ہیں، ہم میں اور ان میں یہی پہلو موافقت کا ہے، اگرچہ اس شخص کی تحقیق کے متعلق بھی لوگوں نے اعتراضات و ایرادات کا ایک سلسلہ قائم کیا ہے، خصوصاً اس کے معاصر علامہ دوانی نے نکتہ چینیاں کی ہیں، پھر ان اعتراضات پر بھی بہت اعتراضات ہیں، اگر ان کا ذکر یہاں کیا جائے تو کتاب کا جو ڈھنگ ہے، اس کی خلاف ورزی ہوگی،

(ان ہی شبہات میں) ایک شبہہ وہ بھی ہے جس کا تلویحات اور حکمۃ الاشراق میں ذکر اس طرح کیا گیا ہے، کہ سلسلۂ وجود میں ایسی کوئی حقیقت نہیں ہے، جسے وجود کی ماہیت کا عین قرار دیا جائے، (یعنی اسے وجود کی ماہیت سمجھی جائے) کیونکہ ہم جب وجود کے مفہوم کا تصور کرتے ہیں، پھر اس میں شک کرتے ہیں، کہ اس مفہوم کا وجود ہے یا نہیں، تو گویا اس کا وجود اس کے مفہوم سے جدا ہوا) اس لیے اس کا وجود اس کے مفہوم پر زاید ہوگا، پھر اس وجود زاید کے متعلق بھی یہی کلام جاری ہوگا، اور پھر سلسلہ غیر متناہی ہو جائے گا، جو محال ہے، پس کوئی چارۂ کار نہیں ہے بجز اس کے کہ وجود جس کا اطلاق موجودات پر ہوتا ہے، اسے صرف ایک عقلی اعتبار قرار دیا جائے۔

اس شبہے کا جواب جیسا کہ میں نے پہلے بھی ذکر کیا ہے، یہی ہے کہ وجود کی حقیقت اور اس کے کنہ ذات کا حصول ذہن میں ہوتا ہی نہیں، اور ذہن میں جو کچھ اس کے متعلق آتا بھی ہے، وہ صرف ایک انتزاعی امر اور عقلی اعتبار ہے، جو (وجود کی اصل حقیقت و کنہ) کی ایک وجہ ہے، ورنہ اس کی اصل حقیقت کا علم بغیر حضوری مشاہدے کے ناممکن ہے، البتہ اس کی حقیقت کے مشاہدے اور اس کی ذات کی کنہ جو عین انیّت اور ہستی محض ہے، اس حد تک رسائی حاصل کرنے کے بعد پھر اس شک کی کہاں گنجایش ہے (جس پر یہ تقریر شبہہ مبنی ہے)

ہاں یہ بہتر ہے کہ مشائیوں کے مقابلے میں اس شبہے کو ایک الزامی معارضہ قرار دیا جا سکتا ہے، جیسا کہ حکمۃ الاشراق میں کیا بھی گیا ہے، کیونکہ مشائیوں نے وجود کو ماہیت کا غیر قرار دیتے ہوئے یہ تقریر کی تھی، کہ ہم کبھی ماہیت کا تصور

کرتے ہیں لیکن اس کے وجود (یعنی ہونے نہ ہونے ہیں) پھر بھی شک باقی رہتا ہے، اور جو مشکوک ہے، یقیناً وہ نہ اس کا عین ہو سکتا ہے اور نہ جز ہو سکتا ہے جو معلوم ہے، پس ثابت ہوا کہ دونوں خارج میں ایک دوسرے کے غیر ہیں، اس لیے معلوم ہوا کہ وجود ماہیت پر زاید ہے،

شیخ الاشراق نے مشائیوں کو بعینہ اس تقریر سے یوں الزام دیا ہے کہ یہی حال وجود کا ہے کہ عنقا کے وجود کو، مثلاً ہم سمجھتے ہیں لیکن اس میں شبہہ ہے کہ آیا وہ خارج اور اعیان میں موجود بھی ہے یا نہیں، پس وجود ایسی صورت میں دوسرے وجود کا محتاج ہوگا اور یہ سلسلہ جاری ہوگا اور اس طرح جاری ہوگا کہ ایک مرتب و موجود سلسلہ غیر متناہی ہو جائے گا۔

بہر حال میں نے (شیخ الاشراق) کی تقریر کا جو جواب دیا ہے وہی (مشائیوں کی تقریر کے ابطال کے لیے کافی ہے) پس یکایک دونوں بنیادیں گر گئیں، (ان شبہات میں) ایک شبہہ وہ بھی ہے، جس کا ذکر (شیخ الاشراق ہی نے حکمۃ الاشراق میں یوں کیا ہے کہ:-

"اگر وجود ماہیت کی کوئی ایسی صفت ہے، جو اس پر اعیان میں زاید ہے تو ضرور وجود کی ماہیت کی طرف نسبت ہوگی، اور خود اس نسبت کے لیے بھی کوئی وجود ہوگا اور نسبت کے اس وجود کو بھی نفس ذات نسبت کی طرف نسبت ہوگی، پھر یہ سلسلہ چلا۔ اور الی غیر النہایت چلا"

اس کا جواب یہ ہے نسبتوں کا وجود عین اور خارج میں نہیں، بلکہ صرف عقل اور ذہن میں رہتا ہے، پس یہ تسلسل عقلی ملاحظات کے روک دینے سے بآسانی رک جا سکتا ہے،

علاوہ اس کے ہمارے نزدیک حق یہی ہے کہ ماہیت اور وجود کے درمیان واقع میں کوئی مغائرت ہی نہیں ہے، بلکہ یہ تو عقل کا ایک تحلیلی کام ہے کہ وہ بعض موجودات کو (دو چیزوں) ماہیت اور وجود کی طرف تحلیل کر دیتی ہے، اور جیسا کہ میں نے پہلے ذکر کیا ہے، ان دونوں کے درمیان اتصاف اور باہمی

نسبت وغیرہ کا علاقہ تصور کرتی ہے، (ان ہی شبہات میں) شیخ الاشراق ہی کا ایک شبہہ یہ ہے، کہ وجود کا حصول اگر اعیان میں ہوگا، تو ظاہر ہے کہ وہ جوہر نہیں ہو سکتا، اس لیے یہ بات معین ہو جاتی ہے کہ کسی شے کی ہیئت (عرض) بن کر اس کا تحقق ہوگا، اور جب ایسا ہے، تو یقیناً وجود کا قیام جوہر میں ہوگا، پس وجود ایک کیفیت بن کر رہ جاتا ہے، کیونکہ مشائیہ کے خیال میں کیفیت اس ہیئت کو کہتے ہیں جس کے اجزا اتار ہوں، یعنی (ایک جزو کا اجتماع دوسرے جزو کے ساتھ ہو) اور اس کے تصور میں کسی چیز یا امر خارجی کی طرف اضافت کی حاجت نہ ہو، انھوں نے کیفیت کی تعریف یہی بیان کی ہے، پھر مشائیہ کا یہ اطلاقی فیصلہ ہے، کہ محل کو کیفیت وغیرہ عوارض پر ہمیشہ تقدم حاصل ہوتا ہے، نتیجہ یہ ہوا کہ موجود کو وجود پر مقدم ماننا پڑے گا۔ اور یہ محال ہے، کیونکہ اس کے معنے یہ ہوئے کہ خود وجود وجود پر مقدم ہے، نیز اس صورت میں وجود تمام اشیاء کائنات سے عام بھی باقی نہیں رہتا کیونکہ کیفیت اور عرضیت یہ اس سے بھی بالوجہ عام تر ہو جاتے ہیں، نیز اگر وجود کوئی ایسا عرض ہوگا جو کسی دوسری چیز کے ساتھ قائم ہے، تو یقیناً اس کا قیام محل ہی میں ہوگا، اور کسی شے کے متعلق یہ کہنا کہ وہ محل کے ساتھ قایم ہے، اس کا یہ مطلب ہے کہ وہ محل کے ساتھ موجود ہے، اور اس کا محتاج ہے، الحاصل وجود اپنے تحقق میں محل کا محتاج ہو جاتا ہے حالانکہ یہ قطعی بات ہے کہ خود محل وجود ہی کی وجہ سے موجود ہے، پس ایک کا قیام دوسرے کے قیام پر گردش کرنے لگا (یعنی دور لازم آگیا) جو محال ہے،

اور اس کا جواب یہ ہے کہ مقولات عشرہ کے اجناس عالیہ کی حقیقتوں کی تعبیر اور عنوان کے متعلق یوں کہا جائے گا کہ وہ کلی اور ماہیات حقہ ہیں، بایں طور کہ ان کے عینی اور خارجی وجود کی یہ اور یہ شانیں ہوتی ہیں، مثلاً وہ کہتے ہیں کہ جوہر ایک ماہیت حق ہے اس کے عینی وجود کی یہ شان ہے کہ جب وہ خارج میں ہو تو کسی موضوع میں ہو کر نہ پایا جائے۔ مثلاً کم (مقدار) ایک ماہیت ہے جب خارج میں اس کا وجود ہوگا تو نفس اپنی ذات کی حیثیت سے وہ مساوات اور عدم مساوات کو قبول کرے گا علیٰ ہذا القیاس کیفیت اور دیگر

مقولات کا یہی حال ہے، اس تقریر سے یہ غلط ہو گیا کہ وجود اپنے ذات کے اعتبار سے جوہر ہوتا ہے یا عرض یا کیف وغیرہ کیونکہ وجود کلی ہی نہیں ہے، بلکہ واقعہ وہی ہے جیسا کہ گذر چکا کہ سارے وجودات ایسی عینی ہوتیں ہیں، جو نفسِ اپنی ذات کی حیثیت سے متشخص ہوتی ہیں اور کسی مفہوم کلّی مثلاً جنس یا نوع یا حد کے نیچے اندراج نہیں ہوتا، اور نہ اس معنی کے رو سے یہ عرض ہے کہ اس کا قیام کسی ایسی ماہیت کے ساتھ ہوتا ہے جو خود اس کی وجہ سے موجود ہوتی ہے، البتہ یہ اس حساب سے عرض ضرور ہے، کہ ماہیت کے ساتھ اس کو ایک خاص قسم کا اتحاد ہوتا ہے، لیکن اس لحاظ سے اگرچہ یہ عرض ہے تاہم اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ وہ کوئی کیفیت ہے کیونکہ وجود میں نہ کلیت ہوتی ہے نہ عمومیت، اور جس وجود کا شمار عوارض عامہ اور مفہومات شاملہ میں ہے، تو وہ وجود انتزاعی مصدری ہے جسے عقل انتزاع کرتی ہے، اور اسی مصدری معنی سے موجود کا مفہوم مشتق ہوتا ہے، تو چونکہ تمام اعراض کے مقابلے میں وجود کو یہ خصوصیت حاصل ہے کہ اس کا فی نفسہ وجود یہی وہ وجود ہے جو موضوع میں ہو کر پایا جاتا ہے، اور اس وجود کا وجود ہی ماہیت کا وجود ہے، نہ کہ کسی اور شے کا وجود ماہیت کے لیے ہوتا ہے، اس سے یہ امر واضح ہو گیا کہ وجود اپنے تحقق میں موضوع کی طرف محتاج نہیں ہے، پس جس دور کا الزام قائم کیا گیا تھا، وہ دفع ہو گیا علاوہ اس کے میں نے جو مسلک اختیار کیا ہے وہ تو یہ ہے کہ جوہر کا وجود جوہر ہی ہوتا ہے، اور جوہر کے وجود کی جوہریت وہی جوہر کی جوہریت ہے نہ کہ وجود کے لیے کوئی علٰحدہ جوہریت ہوتی ہے، اسی طرح عرض کا وجود اسی عرضیت کی وجہ سے عرض ہوتا ہے جس کی وجہ سے عرض عرض ہے، نہ کہ اس کی کوئی الگ عرضیت ہوتی ہے کیونکہ یہ گذر چکا کہ واقع میں ماہیت کو وجود عارض ہی نہیں ہوتا بلکہ یہ صرف ایک ذہنی اعتبار ہے، جو عقل کی تحلیلی کارروائی ہوتی ہے۔

تنبیہ ایک توضیح اور وجود کے متعلق اب تک میں نے جو کچھ بیان کیا ہے اس سے یہ امر بخوبی روشن اور محقق ہو گیا کہ وجود کی حالت ہمیشہ نور کی سی ہے، کہ جس طرح نور کا اطلاق کبھی تو اس کے

مصدری معنی پر کیا جاتا ہے یعنی لفظ نور سے مراد کسی شے کی نورانیت ہوتی ہے، اور اس لحاظ سے نور کا وجود اعیان میں نہیں ہوتا بلکہ صرف افکار و اذہان میں ہوتا ہے اور کبھی نور کا لفظ بولا جاتا ہے اور اس سے غرض وہ حقیقت ہوتی ہے جو نفس میں اپنی ذات کے اعتبار سے تو ظاہر ہوتی ہے اور دوسری نورانی ذاتوں کی ظاہر کرنے والی ہوتی ہے مثلاً خود ذات واجب تعالیٰ یا عقول و نفوس یا دوسرے جوہری ہی نہیں بلکہ، عرضی انوار خواہ ان کا ادراک عقل سے ہو یا حس سے جیسے ستاروں اور چراغ کا نور وغیرہ ان انوار کا وجود اذہان میں نہیں بلکہ اعیان ہی میں ہوتا ہے جیسا کہ عنقریب تم پر یہ امر واضح ہونے والا ہے انشاء اللہ تعالیٰ، نیز (نور کا اطلاق اس معنے کے اعتبار سے) اپنے ماتحت افراد پر تشکیک کے ساتھ ہوتا ہے، تو اس طرح پہلے معنی کے لحاظ سے نور اپنے ماتحت افراد کی نسبت سے ایک کلی اور عرضی مفہوم ہوتا ہے بخلاف دوسرے معنی کے کہ وہ باوجود اس تفاوت کے جو باہم اس کے مختلف افراد میں کمال و نقص قوت و ضعف کے اعتبار سے ہوتا ہے، وہ تمام نورانی حقایق کا عین ہوتا ہے اور اس لیے کلیت یا جزئیت وغیرہ صفات سے وہ متصف نہیں ہو سکتا، میری مراد جزئیت سے یہ ہے کہ نور اس معنے کی رو سے ایسے تشخص کا معروض نہیں ہو سکتا جو اس کی ذات پر زاید ہو۔

بلکہ اس وقت نور تو صریح فعلیت اور تمیز و وضوح کا نام ہے، باقی اس کا ظہور وغیرہ تو کبھی یہ بات اس ادراکی قوت کے ضعف کا نتیجہ ہوتا ہے جس سے نور کا علم حاصل کیا جاتا ہے، خواہ یہ ادراکی قوت عقلی ہو یا حسی، اور کبھی اس لیے بھی ہوتا ہے کہ نور کا اختلاط ان تاریکیوں سے ہو جاتا ہے جو اس کے تنزلات کے مختلف منزلوں میں اس لیے پیدا ہو جاتے ہیں کہ نور کو ان درجات میں امکانی کوتاہیوں اور ہیولانی آفتوں کی آلایشوں سے سابقہ پڑتا ہے، کیونکہ نور جس حد تک نوریت کے اس اتم اور کامل مقام سے جس کی عظمت و جلال زینت و کمال کے اعتبار سے نہ کوئی حد ہے اور نہ نہایت نقصاً اور ضعفاً انحطاط ہوتا ہے، اس حد تک اس میں ظلمت اور تاریکی کا ایک مرتبہ

پیدا ہو جاتا ہے، اور ظلمتوں اور تاریکیوں کے اس سلسلے کا نام (جو اعدام ہیں) امکانی ماہیات ہیں، جیسا کہ اس کی زیادہ تفصیل ان باتوں میں ہوگی جو آئندہ گوش گذار ہونے والی ہیں،

بہرکیف بجنسہ یہی حال وجود کا بھی ہے کہ کبھی وجود بولتے ہیں اور اس سے وہ انتزاعی اور عقلی معنی مراد لیا جاتا ہے، جس کا شمار ایسے معقولات ثانیہ اور مصدری معنوں میں ہے، جن کا تحقق نفس الامر میں قطعاً نہیں ہوتا اور اس کا نام وجود اثباتی رکھا جاتا ہے، اور کبھی یہی وجود کا لفظ بولا جاتا ہے اور اس سے وہ حقیقی امر مراد لیا جاتا ہے جو نیستی اور عدم یا لاشیئیت کے طاری ہونے کو اس کی ذات پر خود اس کی ذات کی وجہ سے ممنوع کردے اور ماہیت پر بھی اس لیے ممنوع کردے کہ اس کے ساتھ وجود کا انضمام ہوگیا ہے، اور اس میں کون شبہ کر سکتا ہے کہ انتزاعی وجود جو کہ (خارج کے اعتبار سے) معدومات میں ہے، اگر ماہیت کی طرف اس کے انضمام کو تصور بھی کیا جائے، تو کیا صرف اس لحاظ سے ماہیت سے معدومیت کے حکم کو کوئی روک سکتا ہے، بلکہ یہ روک تو دراصل اس ملزوم کی بدولت پیدا ہوتی ہے، جس کو یہ مصدری معنے لازم ہوتا ہے، اور جس سے اس کا انتزاع عقل کرتی ہے، یعنی وجود حقیقی خواہ یہ وجود صمدی واجبی ہو یا ممکن کا ارتباطی، و تعلقی وجود ہو، اور امکانی وجودات کی ہویات وتشخصیات واجبی وجود کے ساتھ تعلقات وارتباطات کے سوا اور کچھ نہیں ہیں ایسا نہیں ہے کہ ان وجودات کے معانی اس ربط کے سوا کچھ اور ہیں، جو انھیں ذات حق کے ساتھ ہے، البتہ امکانی ماہیات کی حیثیت جداگانہ ہے، کہ ان میں ہر ایک کی حقیقت و ماہیت مستقل ہوتی ہے اور اس کے بعد ان حقیقی وجودات کی راہ سے جو دراصل ذات حق کے شئون اور اس کے صفات کے تجلیات اور اس کے نور کی چمک، اس کی روشنی کے اشراقات ہیں، ان ماہیتوں کا حق تعالیٰ سے تعلق پیدا ہوتا ہے، اس کے دلائل تمھارے سامنے آئیں گے انشاءاللہ تعالیٰ۔

لیکن اس وقت میرے پیش نظر یہ مسئلہ ہے کہ وجود ہر شے میں ایک

ایک واقعی اور حقیقی امر ہے، اور وہ اس انتزاعی وجود کے سوا ہے جس کا ترجمہ موجودیت یا موجود ہونا ہے، خواہ یہ موجودیت وجود کی ہو یا ماہیت کی، کیونکہ انتزاعی وجود کو وجود حقیقی سے وہی نسبت ہوتی ہے جو انسانیت کو انسان سے اور ابیضیت کو ابیض، سے رہی ہے وجود کی نسبت ماہیت کی طرف تو یہ ایسی نسبت ہے، جیساکہ انسان اور ضاحک کے درمیان ہے، یا ابیضیت کو برف سے نسبت ہے اور آثار کا مبدء یا مبدء کے آثار بجز ان حقیقی وجودات کے اور کچھ نہیں ہیں۔ جو عینی اور خارجی ہویات اور تشخصیات ہیں، اور جو نفس اپنی ذات کی حیثیت سے موجود ہیں، نہ کہ وہ انتزاعی وجودات جو صرف عقلی امور ہیں، اور خارج میں معدوم ہیں اور عقلا کا اس پر اتفاق ہے، اس طرح وہ ماہیات بھی نہیں ہیں، جو نفس اپنی ذات کے اعتبار سے صرف مرسل اور مبہم ہیں، اور اس حیثیت سے انھوں نے وجود کی بو بھی نہیں سونگھی ہے۔ جیساکہ ہم جعل کی بحث میں اس کی تحقیق کریں گے کہ در اصل مجعول اور مخلوق یعنی جاعل کا اثر اور وہ سب کچھ جو (مجعول) پر اس کی ذات کی حیثیت سے مرتب ہوتا ہے، وہ وجود ہی کا ایک پہلو ہے (جس کا ظہور) جعل بسیط کے ذریعے سے ہوا نہ کہ ماہیت (مجعول) ہوتی ہے، اس طرح جاعل کو اگر صرف جاعل کی حیثیت سے تصور کیا جائے تو وہ بھی وجود کے ایک مرتبے کا نام ہے، نہ کہ وہ ماہیات میں سے کوئی ماہیت ہے۔

الغرض میرا مطلب یہ ہے کہ خارج میں عینی وجودات سے مجرد ہو کر صرف ماہیات کا وجود نہیں ہے، جیساکہ اکثر متاخرین کو دھوکا لگا ہے اور یہ کیسے ہو سکتا ہے آخر وہ بات یا وہ حقیقت جس کے متعلق یہ کہتے ہیں کہ ہر قسم کے اتصافات پر اس کو تقدم حاصل ہے، اور اسی کی وجہ سے عدم کا طریان ممنوع ہو جاتا ہے کس طرح جائز ہو سکتا ہے کہ وہ کوئی عدمی امر اور عقل کا ایک انتزاعی اعتبار ہو کیونکہ جو امر عدمی اور صرف انتزاعی ہو گا کسی طرح صحیح نہیں ہے کہ وہ انعدام کا مانع ہو) اور اس کے ساتھ اتصاف ہمیشہ غیر کے اتصاف پر متقدم ہو پس اس کی یہی خاصیت، یعنی انعدام کی ممنوعیت اور اتصافاً تقدم اس سے

سمجھا جاسکتا ہے کہ یہاں کوئی ایسی حقیقت ہے، جس کا تحقق واقع میں ہے اور اسی حقیقت کا نام وجود حقیقی ہے اور تم اس کو جان چکے ہو کہ یہی عین حقیقت ہے اور تحقق اسی کا نام ہے، ایسا نہیں ہے کہ وہ کوئی شے ہے جس کا تحقق ہوتا ہے میں اس کی طرف اشارہ کر چکا ہوں پس اس قوم کے بھولے پنے کا کیا حال ہے، جو ادھر چلی گئی ہے کہ وجود کے کوئی معنے بجز اس انتزاعی اور عقلی امر کے اور کچھ نہیں ہے، اور وہ کوئی عینی حقیقت نہیں ہے، اور میں نے جو بات کہی اس سے بعض محققین کے اس اعتراض کا جواب نکل آتا ہے جو انھوں نے کہا کہ ماہیات کے بالفعل موجود ہونے سے پیش تر وجود کا ہونا ضروری ہے یہ حکم صحیح نہیں ہے، کیونکہ وجود کے حقیقی معنے انتزاعی معنے کے سوا اور کچھ نہیں ہیں کیونکہ ہم کہیں گے کہ جس وجود کے متعلق کہا جاتا ہے کہ ماہیات کے تقوم اور تقرر پر اس کو تقدم حاصل ہے، اس سے وجود حقیقی مراد ہے نہ کہ انتزاعی،

اور جن (نصوص) سے معلوم ہوتا ہے کہ وجود ہی اعیان میں موجود ہے، ان میں ایک عبارت وہ بھی ہے جس کا ذکر الشیخ الرئیس نے الٰہیات شفاء میں اس طرح کیا ہے:—

> "اور وہ جس کے وجود کا وجوب غیر سے حاصل ہوتا ہو، اگر کوئی ایسی چیز ہے تو اس کی حقیقت بسیط نہیں ہو سکتی، کیونکہ جو حیثیت اس کو اپنے نفس ذات کے اعتبار سے حاصل ہے، یہ اس حیثیت سے ایک الگ بات ہے جو اس کو غیر کے اعتبار سے حاصل ہوئی ہے اور ان دونوں کی ہویت سے وجود میں جو کچھ حاصل ہوتا ہے وہ یہی ہے اس لیے واجب کے سوا کوئی ایسی شے نہیں ہے جو نفس اپنی ذات کی حیثیت سے (بالفعل نہیں بلکہ) بالقوۃ ہونے اور امکانی لباس سے خالی ہو، پس واجب ہی فرد ہے اس کے سوا جو کچھ بھی ہے سب ترکیبی زوج ہیں"

شیخ کے اس کلام سے یہ بات معلوم ہوتی ہے، کہ فاعل سے جو چیز مستفاد ہوتی ہے وہ ماہیت اور وجود اثباتی انتزاعی کے سوا کوئی اور امر ہے،

اور یہ جو اس نے کہا "ان دونوں ہویتوں سے وجود میں جو کچھ حاصل ہوتا ہے وہ یہی ہے" اس سے یہ مراد نہیں ہے کہ ماہیت کے لیے ایک الگ موجودیت ہے اور وجود کے لیے الگ، بلکہ واقع میں تو موجود وہی وجود ہے اور ماہیت اس کے ساتھ ایک قسم کا اتحاد رکھتی ہے، اور اس میں کون نزاع کر سکتا ہے کہ عین (یعنی خارج میں تو نہیں) لیکن ادراک ذہنی، وجود اور ماہیت میں امتیاز پیدا کرتا ہے'

اب اس مقدمے کے اثبات کے بعد ہم دعویٰ کرتے ہیں "کہ دو متحدوں میں جب کبھی اتحاد ہوگا تو اتحاد کی جہت ہمیشہ وجود ہی ہوگا' خواہ یہ اتحاد یعنی یہ کہ "وہ یہ ہے" بالذات ہو، جیسے انسان کا اتحاد وجود کے ساتھ یا حیوان کے ساتھ ہے' یا یہ اتحاد بالذات نہیں بلکہ بالعرض ہے جیسے انسان کو ابیض کے ساتھ اتحاد ہوتا ہے' کیونکہ انسان اور وجود میں اتحاد کی جہت ظاہر ہے' کہ وہی وجود ہی ہے جو انسان کی طرف بالذات منسوب ہے' اس طرح انسان اور حیوان میں اتحاد کی جہت بھی وجود ہی ہے کیونکہ دونوں اس وجود کے ساتھ متحد ہیں' جو دونوں کی طرف منسوب ہے اور انسان و ابیض میں بھی اتحاد اسی وجود کی بدولت ہے جس کا انتساب انسان کی طرف تو بالذات اور ابیض کی طرف بالعرض ہے۔

بس اب ثابت ہو گیا کہ دو متحد چیزوں کے لیے ناممکن ہے کہ دونوں کے دونوں حقیقتہً موجود ہوں ورنہ دونوں میں اتحاد ہی پیدا نہ ہوگا، بلکہ ایک وجود کا دونوں کی طرف منسوب ہونے کے یہ معنی ہوں گے کہ وجود کو ایک خاص قسم کا انتساب کسی ایک کی طرف حاصل ہے' اس لیے لامحالہ خواہ ان دو میں سے ایک یا دونوں کے دونوں صرف انتزاعی بن کر رہ جائیں اور اتحادی جو حیثیت ہے یعنی وجود صرف وہی امر حقیقی باقی رہے' پس ماہیات اور وجود میں جو اتحاد ہے' اس اتحاد کی صورت میں یا تو وجود کو انتزاعی اور اعتباری قرار دیا جائے' اور ماہیات کو امور حقیقیہ میں شمار کیا جائے جس کی طرف وہ لوگ گئے ہیں' جو اہل کشف و شہود کے طریقے سے محروم و محجوب ہیں' یا یہ

قرار دیا جائے کہ ماہیات ہی امور انتزاعی و اعتباری ہیں اور وجود ہی ایک عینی اور اصلی حقیقت ہے، جیسا کہ وہ خیال ہے جسے ہر قسم کی تائید و نصرت حاصل ہے یعنی مذہب منصور ہے،

خلاصہ یہ ہے کہ وجود عینی اگرچہ ایک واحد حقیقت اور ایسی بسیط نوع ہے، جس کے لیے نہ جنس ہے نہ فصل نہ اسے کلیت عارض ہوتی ہے نہ جزئیت، نہ عموم نہ خصوص، بلکہ اس کے مختلف افراد) میں جو تعدد اور تمیز پیدا ہوتا ہے وہ خود اس کی ذات کا اقتضا ہے، کسی خارجی امر کو اس میں دخل نہیں، لیکن با ایں ہمہ تمام ماہیات میں وہی مشترک بھی ہے، اور ان کے ساتھ متحد ہے، اور یہ ماہیت پر صادق بھی آتا ہے، کیونکہ اتحاد کا یہ لازمی نتیجہ ہے، کیونکہ (وجود حقیقی عینی) ہی خود ہی وجود بھی ہے، اور خود ہی موجود بھی ہے تو اس لحاظ سے کہ (وجود حقیقی عینی) ہی کی وجہ سے موجودیت کا مفہوم انتزاع ہونا اور پیدا کیا جاتا ہے، اس لیے وہ موجود ہے، اور اس نقطۂ نظر سے کہ یہی (وجود حقیقی عینی) کے نفس ذات نے اس کو موجودیت) کے انتزاع کا منشا بنا دیا اور ماہیات کی موجودیت بھی اسی کی بدولت حاصل ہوتی ہے وہ وجود ہے، الحاصل وجود کا کوئی سا مفہوم ہو، حقیقی ہو یا انتزاعی، ماہیات میں دونوں کے دونوں مشترک ہیں فرق یہ ہے کہ انتزاعی وجود کو کلیت عموم وغیرہ صفات عارض ہوتے ہیں، کیونکہ یہ صرف ایک عقلی بات ہوتی ہے (عقل کے پاس جہاں بہت سے) مفہومات شاملہ اور عامہ ہیں، مثلاً شیئیت یا معلومیت، یا امکان، یا خود لفظ عام کا، اسی ذیل میں ایک مفہوم وجود کا بھی ہے،

بخلاف حقیقی وجود کے، کیونکہ وہ تو صرف "واقعی اور عینی تحقق" کا نام ہے وہ فقط تشخص اور تعین ہی تعین ہے (اور اس تشخص و تعین) کے لیے کسی بیرونی مخصص یا معین کی اصلاً حاجت نہیں، بلکہ اسی وجود کے انضمام کی بدولت ماہیت کو امتیاز و تحصل کا درجہ حاصل ہوتا ہے، اور وہ (یعنی ماہیت) خفا و پوشیدگی، و ابہام کے دائرے سے باہر نکل آتی ہے، تو در اصل حقیقی وجود خود اپنی ذات سے ظہور کے تمام اقسام میں ظاہر ہے، اور اس کے سوا جو کچھ بھی ہے،

ان کا ظہور اسی کے ذریعے سے ہوتا ہے، ماہیات کا ظہور اس (وجود کی) راہ سے، اسی کے ساتھ، اسی سے، اسی کے لیے ہوتا ہے، اگر اکوان و ساری کائنات ہیں، اس کا ظہور اس طرح نہ ہو، کہ اپنا اظہار تو خود اپنی ذات سے کرتا ہے اور دوسروں کو اس کے طفیل میں ظہور ملتا ہے، تو ماہیات میں سے کوئی ماہیت کسی وجہ سے بھی نہ ظاہر ہو سکتی تھی اور نہ موجود، بلکہ عدم کے حجاب، اور اختفاء کی تاریکی میں دبی رہتی، کیونکہ یہ معلوم ہو چکا کہ ماہیت اپنی ذات کی رو سے، اور اپنے نفس کی حد تک وجود سے بالکل معرا اور خالی ہے، اور ظہور، اور ظہور کے بعد وجود وغیرہ اس پر غیر کی بدولت طاری ہوتا ہے، پس ماہیات اپنی ذات کے مرتبے میں ہالکات الذوات، اور باطلات الحقایق ہیں (یعنی ایسی ذاتیں ہیں جن کا اصل سرمایہ صرف ہلاکت، اور ایسی حقیقتیں ہیں جن کی ساری پونجی بطلان ہے، یہ نہ خیال کرنا چاہیے کہ یہ ان کی کیفیت کسی خاص وقت میں ہوتی ہے، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ ہمیشہ سے ان کا یہی حال ہے اور ہمیشہ یہی رہے گا، فارسی میں کسی نے خوب کہا ہے،

سیہ روئی ز ممکن در دو عالم   جدا ہرگز نہ شد واللہ اعلم

گویا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول کا کہ فقر "دونوں جہان کی سیاہ روئی ہے" کا یہ ترجمہ ہے،

پس واقعہ یہی ہے، کہ وجود ہی کا اپنی ذات سے اکوان اور عوالم کے ہر مرتبے میں ظہور ہو رہا ہے اور اسی کا مختلف شئون میں سے کسی ایک شان میں جب تنزل ہوتا ہے، تو ممکنات کے مراتب میں سے کسی مرتبے کا، یا اعیان ثابتہ میں سے کسی عین کا ظہور ہوتا ہے، جس حد تک نزول کے ان مراتب کی کثرت، اور اصل سرچشمے سے ان مرتبوں کو بعد ہوتا جاتا ہے اسی حد تک، اعدام اور ظلمات کا ظہور وجودی رنگ میں اور خود وجود کا اعیان کے مظاہر اور صور کے آئینوں میں اختفاء اور اکوان کی رنگ انگیزیاں بڑھتی چلی جاتی ہیں، پس ظہور کے ہر مرتبے کا یہ اقتضاء ہے کہ وجود کا کمال کے ایک درجے سے تنزل اور انتہائی رفعت وعظمت اور شدت نوریت و قوت سے ایک درجے کا انحطاط ہو۔

پھر وجود کے ان مراتب میں جہاں تنزل اور خفاء زیادہ ہوگا، ایسے لوگ جن کی ادراکی قوتیں کمزور ہیں، ان پر اس کا ظہور زیادہ شدت سے ہوتا ہے اور جن لوگوں کی ادراکی قوتیں قوی اور بہتر ہیں ان کے ساتھ معاملہ بالعکس ہوتا ہے، ٹھیک جو حال آفتاب کے نور اور اس کے مراتب کا چمگادڑوں وغیرہ کی آنکھوں کے ساتھ ہے، اور اسی لیے عوام الناس کے لیے سب سے زیادہ آسان اجسام کا ادراک ہوتا ہے جو وجودی ظہور یر نقص کی انتہائی حد پر ہیں بخلاف ان مفارقات (یعنی مادے سے جو بالکل جدا ہیں) نوریہ کے جن کے وجود کا انتہائی قوت کے ساتھ ظہور ہوا ہے، اور جن کی نوریت اشد ہے، بلکہ ان کے وجود اور نور سے زیادہ شدید اور قوی کسی کا وجود اور نور نہیں ہے بجز ان کے خالق کے، اور باری کے کہ وہ تو تمام نوروں کا نور اور تمام وجودات کا وجود ہے، کیونکہ اس کے وجود کی قوت اور اس کے ظہور کی شدت تو غیر محدود ہے، خواہ مدت کے اعتبار سے سوچو، یا شمار کے لحاظ سے خیال کرو اور اس کی شدت ظہور و وجود کا یہ نتیجہ ہے کہ نہ نگاہیں اسے پا رہی ہیں نہ عقول اس کا احاطہ کر سکتے ہیں بلکہ حواس اور وہمی قوتیں تو اس کی طرف توجہ کرنے سے پہلو تہی کرتی ہیں اور عقل و فہم اس پر سے ہمیشہ اچٹ جاتی ہے، بہر حال کمزور فہم و ادراک والوں کی وجود کے ان ادنی اور گرے ہوئے ہوئیوں تک رسائی ہوتی ہے جن میں اعدام اور نیستی کے اجزا زیادہ ہوتے ہیں اور عالم کے ان حصوں تک پہنچ کر رہ جاتے ہیں، جن میں مختلف ماہیتوں اور متضاد معانی کی نیرنگیاں زیادہ شریک ہوتی ہیں۔

اور واقعہ یہ ہے کہ یہاں واقع میں صرف ایک ہی حقیقت ہے، اب اشیاء میں باہم جو کچھ تفاوت پیدا ہو گیا ہے، وہ اس قوت و ضعف، کمال و نقص بلندی و پستی کا نتیجہ ہے، جو ایک بسیط حقیقت کے تنزل کے لیے لازمی تھا، اس کے سوا اور کوئی بات نہیں ہے، جیسا کہ تمھیں تشکیک کی شناخت میں آئندہ معلوم ہوگا۔

اور سچ تو یہ ہے، کمزور فہم و ادراک والے، اگر اشیاء کو جس طرح کے وہ ہیں، جاننے سے قاصر نہ ہوتے، تو چاہئے تھا کہ جس کا وجود جتنا کامل، اور

جتنا قوی ہو، اسی قدر اس کا ظہور ان ادراکی قوتوں پر زیادہ اور ان کو اس کامل وجود کا حضور زیادہ اتم اور واضح طریقے پر ہوتا،

اور جب واجب الوجود کے وجود کو فضیلت کی تمام راہوں میں سب سے اعلیٰ مرتبہ حاصل ہے، تو چاہیئے کہ (حضرت حق تعالیٰ کا وجود) ہم انسانوں کے لیے تمام اشیاء کے مقابلے میں ظاہر تر ہو، لیکن ہم جب واقعہ اس کے خلاف پاتے ہیں، اسی سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ اس وجہ سے نہیں ہے، کہ وجود حق عظمت و احاطہ نور، وجلاء اور کبریائی کے اعلیٰ رتبے پر ہے، بلکہ یہ ہمارے عقول کے ضعف کا اور اس کا نتیجہ ہے، کہ ہمارے (علمی ذرایع) مادے میں دھنسے ہوتے ہیں اور وہ عدم اور ظلمات کی چادروں میں لپٹے ہوتے ہیں، اس وجہ سے وجود حق کے ادراک سے عصیان کرتے ہیں، اور یہ ہمارے بس میں نہیں ہے، کہ ہم اپنی عقلوں کو اس پر جما سکیں، کہ حق تعالیٰ کی ہستی جیسی کہ وہ ہے اسے وہ دریافت کرلے، کیونکہ فرط کمالات کے سامنے، عقل اپنے قدرتی ضعف نیز اس بعد کی وجہ سے جو اسے اصل سرچشمۂ نور و ظہور سے ہو گیا ہے، مغلوب ہو کر رہ جاتی ہے، اور یہ ضعف یا بعد، خود اس کی ذات کا اقتضاء ہے، خدا کی طرف سے ایسا نہیں ہے، کیونکہ حق تعالیٰ تو اپنی عظمت اور فراخی رحمت، اور اپنے نور کی اس شدت کی وجہ سے جو ہر جگہ نافذ ہے، اور غیر محدود ہے، ہم سے تمام اشیاء کے مقابلے میں قریب تر ہے، جیسا کہ اس نے اپنے قول نحن اقرب الیہ من حبل الورید، اور اذا سئلك عبادی عنی فانی قریب، میں ادھر اشارہ بھی کیا ہے تو ثابت ہوا کہ حق تعالیٰ کا بطون اور اس کا چھپنا یہ خود اس کے ظہور کا نتیجہ ہے، پس جس حیثیت سے وہ باطن ہے، اسی حیثیت سے ظاہر ہے، اسی لیے جس حد تک ادراکی قوی صحیح اور درست ہوں گے، اور حسی لباس یا مادی چادروں سے دور ہوں گے، حق اول کے انوار، اور اس کے جمال جلال کے تجلیات کا زیادہ شدت اور کثرت سے اس پر ظہور ہو گا، لیکن با ایں ہمہ پھر بھی جیسا کہ جاننا چاہیئے، وہ نہیں جانا جا سکتا، اور جتنی یافت اس کی ہونی چاہیئے وہ حاصل نہیں ہوتی، کیونکہ آخر یہ ساری قوتیں، اور ادراکی ذرایع، محدود

اور متناہی ہیں، اور وہ وجود نوریت میں غیر متناہی ہے، دعنت الوجوہ للحی القیوم۔

ماہیت اور اعیان ثابتہ کی تعریف

اور جن باتوں کی تحقیق ضروری ہے، ان میں ایک اہم بات یہ ہے کہ اگرچہ باہم وجودات میں نفس اپنی ذات کی حیثیت سے بجز اس اختلاف کے جس کا ہیں نے ذکر کیا ہے، یعنی ان میں باہم صرف کمال ونقص تقدم وتاخر ظہور وخفاء کے سوا اور کوئی اختلاف نہیں ہے، لیکن با ایں ہمہ اس کے ساتھ وجود کے ان مختلف مراتب کے لیے لازمی طور پر کچھ معین اوصاف اور مخصوص الکانی صفات ہیں، جن کا نام حکماء کی اصطلاح میں ماہیت اور ارباب کشف صوفیۂ عارفین کی زبان میں اعیان ثابتہ ہے،

ذرا اس کے سمجھنے کے لیے تم آفتاب کے انوار اور اس کی روشنی پر نظر ڈالو کہ عالم محسوسات میں خدا کی وہی ایک مثال ہے، دیکھو، آفتاب کے یہ انوار کس طرح مختلف رنگ کے شیشوں میں پہنچ کر طرح طرح کے رنگوں سے رنگین نظر آتے ہیں، حالانکہ ان انوار کا اپنی ذات کی حیثیت سے کوئی رنگ ذاتی رنگ نہیں ہے، البتہ (مختلف شیشوں) کے ان انوار میں اگر کوئی واقعی تفاوت پیدا ہو سکتا ہے، تو وہ صرف چمک کی شدت وضعف کا ہو سکتا ہے، تو وہ، جو ان ہی شیشوں اور ان کی رنگینیوں، یا نور کے ان ادنیٰ مراتب، اور تنزلی درجات میں الجھ کر رہ گیا وہ نور حقیقی کی یافت سے محروم ہو گیا، اور نور حقیقی خود اس سے روپوش ہو جاتا ہے،

یہی حال ان لوگوں کا ہے، جن کے نزدیک ماہیات حقیقی اور متاصل الوجود امور ہیں، اور وجودات ان کے خیال میں صرف انتزاعی اور ذہنی معانی ہیں،

لیکن جو نور کے مختلف رنگوں کا مشاہدہ کر کے یہ سمجھ گیا کہ یہ سارا کھیل شیشوں کا ہے، ورنہ ان میں سے نور کا کوئی اصلی رنگ نہیں ہے، یقیناً اس پر خود نور کا ظہور ہو جائے گا، اور وہ معلوم کرے گا کہ اسی نور کے مختلف مراتب ہیں جو اعیان اور خارج میں اپنی اپنی استعداد کے مطابق ظاہر ہوئے ہیں،

اور یہ مسلک ان لوگوں کا ہے، جن کا خیال ہے، کہ وجودات ہی، کے مختلف مراتب (جو حقیقی اور واجبی نور کے لمعات ہیں، اور وجود حق الہٰی کے ظہورات ہیں) کا ظہور اعیان کی صورت میں ہوا ہے، اور وہی مختلف ماہیات امکانیہ کے رنگوں سے رنگین ہوئے ہیں اور مخلوقاتی صورتوں نے ان کی واجبی اور الہٰی صورت کو اسی کے اندر چھپا دیا ہے،

وحدت و کثرت کی عدم مخالفت

اور ان ہی باتوں میں سے جن کا جاننا ضروری ہے، کہ وجودات متکثرہ کے مراتب کا اثبات، اور بحث و تعلیم کی بنیاد کا وجودات کی تعداد و تکثر پر مبنی ہونا یہ میرے اس دعوے کے منافی نہیں ہے، کہ حقیقت اور ذات کے اعتبار سے وجود اور موجود ایک ہیں جیسا کہ کشف اور یقین والے بزرگوں، اور عارفوں کا مسلک ہے، میں عنقریب اس کے لیے برہان قاطع پیش کروں گا، کہ وجودات اگرچہ باہم ایک دوسرے سے جدا جدا ہیں، اور ان میں باہم کثرت ہے،

لیکن یہ سب جو کچھ بھی ہے، وہ حق اول (یعنی وجود حق) کے تعینات اور اسی کے نور کے مختلف ظہورات، اور اس کی ذات کے مختلف شئونات ہیں۔ نہ یہ کہ کوئی مستقل امور اور انفصالی ذاتیں ہیں، اور جب تک اس دعوے کے ثبوت میں تمھارے سامنے برہان نہ قایم ہولے گا اس وقت تک اس مسئلے کا ذکر بطور حکایت ہی کے ہوتا رہے گا، تمھیں چاہئے کہ اس کی جستجو میں آیندہ لگے رہو،

وجود کے متعلق اشراقیہ کا مسلک

ایک جماعت کا یہ بھی خیال ہے کہ وجود حقیقی اگرچہ ایک واحد شخص ہے یعنی وہ خدا کی ذات ہے، لیکن اسی کے ساتھ ماہیات بھی حقیقی امور ہیں، اگرچہ ان کی موجودیت کے بھی یہی معنٰی ہیں کہ واجبی وجود کی طرف ان کا انتساب ہے، اور اس کے ساتھ انھیں ارتباط حاصل ہے، تو وجود ان لوگوں کے نزدیک بھی ایک واحد شخصی چیز ہے، لیکن (لفظ) موجود ایک ہی کلی حقیقت ہے، جس کے افراد متعدد ہیں، یعنی یہی موجودات، اس مذہب کو ان لوگوں نے فلاسفہ متالہین کے

ذوق کی طرف منسوب کیا ہے، میں کہتا ہوں کہ اس مذہب پر بھی چند اعتراضات ہیں،

پہلا اعتراض تو یہ ہے کہ واجب کی ذات کو تمام جوہری اور عرضی ماہیات کا وجود قرار دینا کسی طرح درست نہیں ہوسکتا، بادنیٰ تامل یہ بات واضح ہوسکتی ہے، اور وہ یہ ہے، کہ موجودات کے بعض افراد ایسے ہوتے ہیں، جن میں ماہیت کی رو سے کوئی تفاوت نہیں ہوتا مگر با ایں ہمہ بعض افراد کو بعض پر، وجود کے اعتبار سے تقدم حاصل ہوتا ہے،

پس ایسی صورت میں کہ ان سب کا وجود واحد ہے اور ایسا واحد ہے جس کی وحدت حقیقی ہے، پھر اس تقدم و تاخر کی کیا وجہ ہوسکتی ہے اگر یہ عذر کیا جائے کہ یہ تقدم و تاخر ان کے حقیقی وجود میں تو نہیں ہے، لیکن ان روابط اور نسبتوں میں تقدم و تاخر اس طرح پیدا ہوسکتا ہے کہ وجود حقیقی کی طرف بعض کا انتساب پہلے ہوا اور بعض کا پیچھے تو اس عذر کے متعلق ہم یہ کہیں گے کہ نسبت تو صرف ایک ذہنی اور عقلی بات ہوتی ہے، نفس اپنی ذات کی حیثیت سے نہ اسے کوئی استقلال وتحصل نصیب ہے اور نہ اس حیثیت سے ان میں باہم کوئی تفاوت ہوسکتا ہے، بلکہ یہ ساری باتیں نسبت میں (ان دونوں طرفین) یعنی منتسبین کی بدولت پیدا ہوتی ہیں، تو جب منسوب الیہ بھی ایک واحد ذات ہے، اور منسوب بھی صرف ماہیت ہے، اور ماہیت بھی نفس اپنی ذات کے اعتبار سے نہ تقدم چاہتی ہے، نہ تاخر، نہ علیت نہ معلولیت نہ اولویت وغیرہ بلکہ یہ سارے اقتضاءات تو افراد کے ہوتے ہیں، جب ان میں بعض کو بعض کے مقابلے سے تصور کیا جائے، کیونکہ بجائے خود ان صفات کے لیے نہ حصول ہے نہ فعلیت، اور نہ ماہیت کے اعتبار سے ان کا حصول ہوتا ہے۔

تو اب سوال پیدا ہوتا ہے، کہ ایک ہی ماہیت کے مختلف افراد کو واجب کی طرف تقدم کی امتیازی نسبت اور بعضوں کو تاخر کی کس طرح حاصل ہوسکتی ہے،

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ ان ماہیات کو وجود واجب کے ساتھ جو نسبت حاصل ہے، اس نسبت کی نوعیت کیا ہے؟ کیا یہ اتحاد کی نسبت ہے؟

اگر ایسا ہے تو دوسرے لفظوں میں اس کا مطلب یہ ہوا کہ خدا کے لیے وجود کے سوا کوئی ماہیت بھی ہے، اور ایک ہی ماہیت نہیں، بلکہ متعدد ماہیتیں ہیں، اور ایسی متعدد (جن میں باہم بہت کچھ اختلاف ہے) حالانکہ عنقریب یہ ثابت ہوگا کہ خدا کے لیے سوائے انیّت ("ہستی") کے کوئی ماہیت نہیں ہے؛

(اور اگر یہ نسبت اتحاد کی نہیں) بلکہ تعلقی نسبت ہے؛ (یعنی خدا اور ماہیت میں کسی قسم کا تعلق ہے) تو ظاہر ہے کہ کسی ایک شے کا کسی دوسری شے کے ساتھ تعلق اس بات کو چاہتا ہے، کہ یہ دونوں اشیا پہلے موجود و متحقق ہولیں تو اب لازم آتا ہے، کہ ہر ماہیت کا ایک وجود خاص ہو جو اس انتساب اور تعلق سے متقدم ہے، کیونکہ نفس ماہیت کے حقایق میں یہ بات داخل نہیں ہے؛ کہ انھیں غیر سے تعلق ہو، کیونکہ بسا اوقات، ہم ماہیات کا تصور کرتے ہیں، اور اس میں ہمیں شک ہوتا ہے کہ حق اول کے ساتھ اسے کوئی تعلق ہے یا نہیں؛ بخلاف وجودات کے، کہ ان کے متعلق یہ کہا جاسکتا ہے کہ، ان کی ہویت اس تعلق اور ربط سے علیحدہ نہیں ہو سکتی، (جو اسے اپنے فاعل سے ہے) کیونکہ وجود کی کسی قسم کی حقیقت کا علم اس وقت تک نہیں ہو سکتا، جب تک کہ اس کے سبب اور جاعل کا علم نہ ہولے جیسا کہ علم برہان میں اس کی تفصیل کی گئی ہے اور میں بھی انشاء اللہ تعالیٰ آگے بیان کروں گا۔

تیسرا اعتراض یہ ہے کہ اس مسلک کی بنیاد پر اشیاء کی ہستیاں اور ان کے وجودات بھی (بجائے وحدت کے) کثرت کی آماج گاہ بن جاتے ہیں، جو موجودات کا حال ہے؛ فرق دونوں میں یہ ہوگا کہ موجودات تو واقعی ہو رہیں، اور وجودات میں بعض تو واقعی ہوں گے، جیسے واجب کا وجود ہے، اور بعض انتزاعی ہوں گے، جیسے ممکنات کے وجود، ہیں تو اس مذہب اور جمہور متاخرین کے اس مذہب میں کیا فرق رہ جاتا ہے (جو مدعی ہیں) کہ ممکنات کے وجود تو انتزاعی ہیں، اور واجب میں وجود اس کی ذات کا عین ہے، کیونکہ (ان کے خیال میں) واجب تعالیٰ نفس اپنی حقیقت اور ذات کی رو سے لفظ موجود کا مصداق ہے، اور ممکنات کی صورت یہ نہیں ہے، البتہ ان

(دونوں مسلکوں میں اتنا فرق پھر بھی رہ جاتا ہے) کہ وجود (جو جمہور کے خیال میں) انتزاعی امر ہے، وہ اس مسلک والوں کی تعبیر میں (بجائے انتزاعی امر کے) اس کا نام انتساب، یا تعلق، یا ربط ہو جاتا ہے؛ الحاصل یہ کہنا کہ وجود اس مسلک کے اعتبار سے حقیقی اور تشخصی، اور موجود، کلی قرار پاتا ہے؛ اور سمجھا جاتا ہے کہ یہ دوسری رایوں کے مقابلے میں کوئی انوکھی رائے ہے، میرے خیال میں بظاہر اس کی وجہ نظر نہیں آتی، بلکہ میں تو یہاں تک کہنے کے لیے تیار ہوں کہ اشیا کی موجودیت، اور ان کا وجود دونوں مذاہب میں صرف ایک عقلی معنے، اور ایک کلی مفہوم بن کر رہ جاتا ہے جو تمام موجودات کو شامل ہے، خواہ وہ شے جس کی وجہ سے موجود ہے، وہ اشیاء کی نفس ذات ہو، یا کسی ربط و تعلق کا نام ہو، کچھ بھی ہو، اب اگر وجود کا اطلاق کسی اور معنی پر بھی کیا جائے، مثلاً (کہا جائے) کہ جو چیز حق اور قایم بالذات ہو، اس کا نام بھی وجود ہے، تو اس وقت لفظ وجود کے اطلاق میں لفظی اشتراک پیدا ہو جاتا ہے، اور اس کی تفصیل موجودات اشیاء کی بحث میں آیندہ بھی آرہی ہے،

فصل —— شیئیت اور وجود دونوں باہم ایک دوسرے کے رفیق اور ساتھی ہیں یعنی ان کے مفہوم میں مساوقت ہے؛ بعض لوگوں کا خیال ہے، کہ وجود کوئی ایسی صفت ہے، جس کا نت نئے طریقوں سے ذات پر اضافہ ہوتا رہتا ہے، اور ذات سے یہ لوگ یہ مراد لیتے ہیں، کہ جو عدم اور وجود دونوں حال میں ذات ہی رہتی ہے، میں کہتا ہوں کہ یہ بڑی مہمل بات ہے، کیونکہ گو ماہیت کی حیثیت اور ہے، اور وجود کی اور، لیکن اسی کے ساتھ یہ مسئلہ بدیہی ہے، کہ جب تک ماہیت موجود نہ ہولے گی اس کی طرف اشارہ کرنا ناممکن ہے؛ یعنی یہ نہیں کہا جا سکتا ہے، یہ ماہیت یا وہ ماہیت، کیونکہ جو چیز معدوم ہے، اس کے متعلق صرف لفظی خبر دی جا سکتی ہے، (کوئی واقعی اشارہ اس کی طرف ناممکن ہے) تو جب تک ماہیت موجود نہ ہولے گی وہ کوئی شے یا چیز ہی نہیں ہو سکتی، یہانتک کہ خود اپنی ذات بھی نہیں، کیونکہ اس کا اپنی ذات ہونا، یہ بھی تو اس پر موقوف ہے، کہ

پہلے اس کا تحقق اور وجود ہو لے؛ کیونکہ ظاہر ہے، کہ وجود کا مرتبہ، ماہیت کے مرتبے پر واقع کے اعتبار سے مقدم ہے، اگرچہ ذہنی طور پر، وجود ماہیت سے متاخر معلوم ہوتا ہے، کیونکہ جس ظرف میں وجود کے ساتھ ماہیت کو اتصاف ہوتا ہے، وہ تو ذہن ہی ہے، جیسا کہ تمھیں معلوم بھی ہو چکا ہے، اور موصوف بحیثیت موصوف ہونے کے صفت پر مقدم اسی ظرف میں ہوتا ہے، جو اتصاف کا ظرف ہوتا ہے، نہ کہ (ہر جگہ) اس قاعدے کو خوب یاد کر لو بہت نفیس بات ہے،

ان ہی لوگوں کا دعویٰ یہ بھی ہے، کہ صفات نہ موجود ہوتے ہیں نہ معدوم، اور نہ مجہول ہوتے ہیں نہ معلوم، بلکہ واقع میں معلوم وہ ذات ہوتی ہے؛ جو صفت کے ساتھ ہوتی ہے لیکن صفت (اس حال میں بھی) مجہول ہی رہتی ہے؛ ان لوگوں نے اس کے ساتھ یہ بھی تسلیم کیا ہے، کہ محال محض معدوم اور منفی ہے؛ اور نفی و اثبات کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے؛ لیکن بسا اوقات موجود اور معدوم کے درمیان میں واسطہ تسلیم کرتے ہیں؛ اور اسی بنیاد پر بعض معدومات پر ثابت ہونے کا اطلاق کرتے ہیں، مثلاً جو معدوم (محال نہیں بلکہ) ممکن ہو، اسی طرح وجود پر بھی ثابت کا لفظ محمول کرتے ہیں، اور ایسا امر جو نہ موجود ہے، اور نہ معدوم اس کو اپنی اصطلاح میں یہ حال کہتے ہیں؛ بہر حال سوال یہ ہے کہ ان لوگوں کی ان باتوں سے غرض کیا ہے؟ آیا صرف باہمی مخاطبت وغیرہ کے لیے انھوں نے کچھ خود ساختہ اصطلاحیں گھڑلی ہیں؛

یا ذہنی امور کے (حالات سے) یہ ناواقف ہیں، کیونکہ آخر معدوم سے یہ کیا مراد لیتے ہیں، یہ مطلب ہے کہ عقل اور ذہن سے خارج میں معدوم ہے؛ تو یہ ہو سکتا ہے، کہ ایک شے عقل اور ذہن میں ثابت ہو، اور خارج میں معدوم ہو، اور اگر ان کی کچھ اور غرض ہے، تو پھر وہ جھوٹی بات ہے، نہ اس کی کسی کو خبر ہے؛ اور نہ اس کے ساتھ کوئی خبر ہے؛

اور جن راہوں سے ان کی رسوائی ہو سکتی ہے، ان میں ایک راہ

یہ بھی ہے، کہ ان سے پوچھا جائے کہ ایک ممکن جو خارج میں معدوم ہے؛ بتاؤ کہ یہ ثابت ہے یا منفی؟ (ان دو باتوں میں سے ایک کا بتانا ان کو ضرور ہے، کیونکہ یہ تسلیم کر چکے ہیں کہ نفی اثبات سے کوئی شے باہر نہیں ہو سکتی، اب اگر یہ اس کے جواب میں کہیں کہ اس معدوم ممکن کا وجود منفی ہے، تو چونکہ منفی ان کے خیال میں ممتنع اور محال ہی ہوتا ہے تو لازم آتا ہے کہ ممکن بیٹھے بٹھائے ممتنع بن جائے حالانکہ یہ محال ہے؛ اور اگر یہ تسلیم کریں کہ ایسے ممکن کے لیے وجود ثابت ہوتا ہے اور یہ کلیہ قاعدہ ہے کہ جو صفت کسی شے کو ثابت ہو گی، اس سے اس شے کو موصوف بھی کر سکتے ہیں، تو حاصل یہ ہوا کہ معدوم کو عدم کی حالت میں وجود کے ساتھ موصوف و متصف کر سکتے ہیں؛ تو ایک ہی چیز معاً معدوم اور موجود ہو کر رہ جاتی ہے، اور یہ محال ہے؛

اب اگر یہ لوگ یہ کہیں کہ ایسی صفت جو کسی شے کو ثابت ہے ضروری نہیں ہے، کہ اس صفت کے ساتھ شے کا اتصاف بھی ہو؛ تو پھر ایسی صورت میں ایسی ماہیت میں جو معدوم ہے؛ اس کو شے کے لفظ سے تعبیر نہیں کر سکتے، کیونکہ شیئیت صرف اس کے لیے ثابت ہے، (اور ثبوت اتصاف کو مستلزم نہیں) پھر کوئی یہی مان لے کہ ہاں ایسی صورت میں کسی شے کو اس امر کے ساتھ موصوف نہیں کیا جا سکتا جو اس کے لیے ثابت ہے تو یہ مہمل بات ہو گی، کیونکہ وہ تو اس کو شے کہہ بھی چکا، اور یہی حال امکان کا بھی ہے؛ نیز ذوات کو بحیثیت ذوات ہونے کے انھوں نے چونکہ مشترک تسلیم کیا ہے اس لیے اضطراراً ان کو ایسے صفات کی حاجت پڑتی ہے؛ جن کے ذریعے سے ذاتوں میں تفریق پیدا کریں، لیکن جو بات ذوات میں پیدا ہوئی وہی صفات میں ہو گی، اب اس کے اشتراک میں امتیاز پیدا کرنے کے لیے الگ صفات کی حاجت ہو گی اور یہ سلسلہ غیر متناہی طور پر یوں ہی چلا جائے گا، نیز یہ بھی معلوم ہونا چاہیے کہ جو چیز خود معلوم نہیں بن سکتی، اس کے ذریعے سے کسی دوسری چیز کا بھی علم حاصل نہیں کیا جا سکتا اور ان لوگوں پر یہ امر واضح ہونا چاہیے کہ در اصل؛ صفات ذات کی خبر دیتے ہیں، جس طرح ذات سے صفت کی خبر ملتی ہے؛

اسی طرز کے لوگوں میں کچھ لوگ ہیں جو حق تعالیٰ کو موجود اور معدوم کہنے سے تبری ظاہر کرتے ہیں، کیونکہ ان کے خیال میں یہ مفعول کے صیغے ہیں، ذات حق اس سے پاک ہے،

لیکن حقیقت یہ ہے، کہ الفاظ کا مسئلہ بہت سہل ہے، خصوصاً جب معارف اور علوم میں ان کا استعمال ہو آخر (اس ایک لفظ کی کیا خصوصیت) وہ سارے الفاظ جن کا اطلاق ذات حق پر کیا جاتا ہے یقیناً اس سے مراد ان معانی اور حقایق سے بہت اعلیٰ اور اشرف چیزیں ہوتی ہیں، جن کو سامنے رکھ کر یہ الفاظ بنائے گئے ہیں، مثلاً سمع اور بصر جس کا شرعی توقیف کے ساتھ خدا کی طرف انتساب کیا جاتا ہے، یقیناً اس سے وہ وصفی معنے مراد نہیں ہیں، کیونکہ حق تعالیٰ جسمیت اور آلہ سے پاک ہے، پس اس طرح علم و قدرت وجود وغیرہ صفات کا حال ہے، کہ خداوند تعالیٰ کی شان میں ان کے معانی اس سے کہیں اشرف و برتر ہیں جو اس سے عوام الناس سمجھتے ہیں؛ اور ہمارے لیے اس کے سوا اور کوئی چارہ بھی تو نہیں کہ ان مشترک المعانی الفاظ کا اطلاق ذات حق کے ساتھ کریں، اور ان کے ساتھ اس پر تنبیہ کرتے جائیں کہ وہ ذات اس سے کہیں بعید ہے، کہ وہ اس معنی سے موصوف ہو، جو ہم ان الفاظ سے سمجھا کرتے ہیں؛ یہ طرز عمل تو حقیقی صفات میں اختیار کرنا چاہیے، باقی جن صفات کی ذات حق سے نفی اور سلب کی جاتی ہے، تو اس میں ہرج نہیں ہے: کہ ان کی نفی کرتے وقت وہی معانی مراد لیئے جائیں جو وضع اور عرف عام میں مقصود ہوتا ہے، اور ان میں سے جنھوں نے یہ ثابت کرنے کے لیے کہ موجود کا اطلاق ذات حق پر نہیں کیا جا سکتا، یہ بات جو کہی ہے، کہ اس سے لازم آئے گا کہ حق تعالیٰ کے ساتھ تمام موجودات کو وجود میں اشتراک حاصل ہو جائے، تو ان لوگوں نے مطلق تعطل کا مسلک اختیار کیا ہے، اس کے معنے تو یہ ہوئے کہ خدا کو نہ حقیقت کہہ سکتے ہیں، نہ ذات نہ شئے، کیونکہ اس صورت میں بھی حقیقت، ذات، شیئت، وغیرہ کے مفہوم میں وہی اشتراک پیدا ہو جائے گا، اور خدا

جب شے نہیں ہے، تو پھر لاشے ہوگا، کیونکہ سلب و ایجاب سے باہر تو کوئی چیز ہو نہیں سکتی، بلکہ ہویت، ثبات قیام اور اسی قسم کے سارے صفات کے متعلق بھی یہی کہا جا سکتا ہے نتیجہ یہ ہے کہ خدا کی معرفت اس کے جمالی صفات کمالی اوصاف کے بیان و اظہار کا دروازہ ہی بند ہو جائے گا۔

معتزلہ کے متعلق رائے

تعجب اس پر ہے کہ اس قسم کے لوگوں کا بھی شمار اہل نظر و فکر میں کیا جاتا ہے، اور اسی وجہ سے میں نے ان کے ہوسات کا ذکر یہاں کیا ہے؛ کیونکہ دانشمند آدمی اس قسم کے خرافات کے ذکر کرنے اور ان کے رد کرنے میں اپنا وقت کبھی ضائع نہیں کرتا۔

صاحب اشراق نے اپنی کتاب مطارحات میں معدوم کی شیئت (اور معدوم و موجود) کے درمیان واسطہ ثابت کرنے کے متعلق ان کے ہوسات کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

> تعجب ہے کہ وجود ہی ان لوگوں کے خیال میں وہ چیز ہے جس کا افادہ فاعل سے ہوتا ہے اور پھر وجود ان کے نزدیک، نہ موجود ہے نہ معدوم، تو گویا وجود کو فاعل وجود عطا نہیں کرتا، حالانکہ گفتگو پھر اس کے متعلق بھی پیدا ہوتی ہے؛ اور ثبوت بھی وجود کو فاعل نہیں دے سکتا کیونکہ وجود کو اپنے امکان کی وجہ سے ثبوت تو پہلے ہی سے حاصل ہے، تو مطلب یہ ہوا کہ ماہیات کو فاعل کی جانب سے کوئی چیز ملتی ہی نہیں، نتیجہ یہ ہوا کہ عالم اپنے صانع (یعنی خدا) سے مستغنی اور معطل ہو گیا۔"

صاحب اشراق نے اس کے بعد اس قوم کا ذکر ان لفظوں میں کیا ہے:۔

> "یہ ایک قوم ہے، جو اسلامی ملت کے عہد میں پیدا ہوئی اور ان کو عقلی امور کی جانب میلان ہوا مگر ان کے پاس خود عقل نہ تھی؛ اس لیے وہ ذاتی امور ہاتھ نہ آئے جو اسلامی صوفیوں کو میسر آئے؛ بلکہ انہیں وہ کتابیں ہاتھ آئیں جن کا بنی امیہ کے زمانے میں

ایک ایسے گروہ نے ترجمہ کیا تھا، جن کے نام گذشتہ فلاسفہ کے ناموں سے ملتے جلتے تھے، اس قوم کو دھوکا ہوا کہ جس کسی کا نام یونانی ہو، وہ فلسفی ہوا کرتا ہے۔

اب ان کتابوں میں انھیں جب ایسی باتیں ملیں، جو انھیں پسند آئیں، انھوں نے اس کو اپنا مذہب بنالیا، اور فلسفے کے شوق میں اس پر تفریعیں کیں، پھر وہی باتیں زمین میں پھیل گئیں، اور یہ لوگ اس پر خوش ہوتے رہے، متاخرین میں بھی چند لوگ ایسے گذرے جنھوں نے ان کی پیروی کی اور بعض مسائل میں ان سے اختلاف بھی کیا ہے۔

بہرحال مغالطے کا سارا دارمدار اس پر ہے کہ ان کو ایک ایسی جماعت کی کتابیں ملیں، جن کے متعلق انھوں نے سنا تھا کہ ان کے نام یونانی ہیں، پس اسی سے ان کو یہ وہم ہو گیا کہ پھر ان کتابوں میں فلسفہ بھی ضرور ہو گا، حالانکہ ان کتابوں کو فلسفے کی ہوا بھی نہ لگی تھی، پس ان کے پہلوں نے ان کتابوں کو قبول کیا، اور پچھلوں نے اس کی پیروی کی، حالانکہ فلسفے کی اشاعت (مسلمانوں) میں یونان کے عام نظریات و اقوال، تقریروں، اور خطبوں کی شہرت اور مقبولیت کے بعد ہوئی ہے"

فصل — وجود رابطی کی بحث۔ حکماء کی اصطلاح میں وجود رابطی کا اطلاق ۲ دو معنوں پر ہوتا ہے ایک تو وجود رابطی اس وجود کو کہتے ہیں جو وجود محمولی کا مقابل ہوتا ہے۔ اور محمولی سے میری مراد، کسی شے کا وہ وجود ہے، جو اس کو نفس اس شے کی ہونے کی حیثیت سے ثابت ہو، یہی وجود محمولی ہے، جو امور ثلاثہ (یعنی واجب ممکن عرض) میں عام طور سے مستعمل ہے، بہرحال اس وجود محمولی کا مقابل جو وجود ہے یہ وہی ہے جو حملی قضایا کی ایجابی صورتوں میں رابطے کا کام دیتا ہے، اور یہ رابطہ اس نسبت حکمیہ اتحادیہ کے سوا ہے، جو صرف حملیہ ایجابیہ کے ساتھ مخصوص نہیں ہے، بلکہ

تمام عقود اور قضایا میں عام ہے،

پھر اس میں لوگوں نے اختلاف کیا ہے، کہ وجود رابطی کی اس قسم کو وجود محمولی کے ساتھ نوعاً وحدت حاصل ہے، یا نوعی طور پر بھی ایک دوسرے سے جدا اور غیر ہیں، اسی طرح اس میں بھی اختلاف ہے کہ یہ وجود رابطی ہلیات بسیطہ میں بھی پایا جاتا ہے یا نہیں۔

میرے خیال میں پہلے اختلاف کے اندر حق پہلی صورت ہے (یعنی وجود محمولی اور وجود رابطی میں نوعی طور پر غیریت ہے) اور دوسرے اختلاف میں (یعنی ہلیات بسیطہ میں وجود رابطی ہوتا ہے یا نہیں) اس میں حق دوسری بات ہے (یعنی نہیں ہوتا) اور وجود اپنی طبیعت وحقیقت کے اعتبار سے ایک نوع واحد ہے، (میرے اس دعوے میں اور اس دعوے میں) کہ ذاتی معانی کے لحاظ سے ان میں نوعی تخالف ہے، کوئی منافات نہیں ہے جس کی مزید وضاحت آگے آتی ہے، نیز واقعہ یہ ہے کہ (وجود رابطی اور وجود محمولی میں) جو اتفاق محسوس ہو رہا ہے۔ اس میں حق یہی ہے وہ کہ یہ اشتراک و اتفاق صرف لفظی ہے"

وجود رابطی کا دوسرا (اطلاق) "کسی ایسی شے پر جس کا شمار ناعتی یا صفاتی معنوں میں ہو، اس کے وجود کے دو اعتباروں میں سے ایک اعتبار پر ہوتا ہے، (یعنی ایسی شے کے وجود کے دو اعتباروں میں سے ایک اعتبار کو وجود رابطی کہتے ہیں) اور اس وجود رابطی کے کل معنی اس قدر ہیں، کہ کسی شے کا فی نفسہ تحقق ہو، مگر بایں طور کہ وہ شے کسی دوسری شے میں، یا دوسری شے کے لیے، یا دوسری شے کے سامنے ہو ورنہ کہ وہ چیز جس کا وجود لذاتہ ہے (اس کو وجود رابطی نہیں کہتے) مثلاً وہ وجود جو بذاتہ قیوم ہے؛ جیسا کہ میرا فلسفہ ہے یا ابداعی مفارقات کا وجود جیسا کہ فلسفۂ مشہورہ میں بیان کیا جاتا ہے، کیونکہ معلول اور مسبب کے وجود کو جب نفس ذات کی حیثیت سے تصور کیا جائے۔ تو ہمارے نزدیک بھی اور ان لوگوں کے خیال میں بھی یہ وجود ہمیشہ وہی وجود ہے جو

علت تامہ فاعلیہ کے لحاظ سے اس کے لیے ہے، ہاں ہم اس پر اتنا اور اضافہ کرتے ہیں، کہ معلول کے لیے اس پہلو اور جہت کے سوا اور کوئی جہت نہیں ہے، کہ اس کو اپنے جاعل تام کے ساتھ ارتباط ہے، اور محض اسی جہت کی وجہ سے اپنی ذات کی رو سے موجود ہوتا ہے، نہ کہ اس کا یہ وجود جاعل اور خالق کے لیے ہوتا ہے، کیونکہ اس صورت میں (علت و معلول) کے وجود میں تغائر پیدا ہو جائے گا۔ اور دونوں کی نسبتیں بدل جائیں گی، (بہر حال یہ تو ہمارا خیال ہے) لیکن عام فلاسفہ یہ نہیں کہتے،

کیونکہ ہمارے نزدیک وجودات کے مختلف اطوار و انحاء جو جعل ابداعی (اور فاعل کی قوت آفرینش) کے ذریعے سے حاصل ہوتے ہیں یہی معلول ہے، اور ان لوگوں کے خیال میں معلول یا تو نفس ماہیات کا نام ہے، جیسا کہ رواقیوں کا مذہب ہے، یا وجود کے ساتھ ماہیات کے اتصاف کو معلول کہتے ہیں، جیسا کہ مشائیہ کے قاعدے کا اقتضا ہے، الحاصل ایسی صورت میں وجود رابطی اپنی طبیعت اور حقیقت کے اعتبار سے یہ نہیں چاہتا کہ وہ شے کے بالذات اور فی نفسہٖ تحقق سے مبائن، اور جدا ہو، بلکہ وہ شے کے اس (تحقق) کے اعتبارات میں سے کسی ایک اعتبار کا نام ہے، اگر اشیا میں یہ اعتبارات پیدا ہوتے ہوں،

لیکن وہ وجود رابطی جو ہلیۂ مرکبہ کے دو رابطوں سے ایک رابطے کا نام ہے، تو اس وجود رابطی کا نفس مفہوم ہی شے کے نفس تحقق کا بالکل مغائر اور مبائن ہے، تو اب جب ہم کہتے ہیں کہ سفیدی جسم میں موجود ہے اس کے دو اعتبار ہیں ایک اعتبار تو نفس سفیدی کے تحقق اور پائے جانے کا اعتبار ہے، اگرچہ اس تحقق کا حصول جسم میں ہی کیوں نہ ہوا ہو اس اعتبار سے وجود بیاض ہلِ بسیط کا محمول ہے، اور دوسرا اعتبار اس کا یہ ہے، کہ بیاض کے تحقق کو اس طرح تصور کیا جائے کہ وہ جسم میں ہے، اور یہ مفہوم اس مفہوم سے بالکل جدا ہے، جب ہم نے بیاض کے فی نفسہ تحقق کا اعتبار کیا تھا، اگرچہ واقع کے اعتبار سے بیاض کا فی نفسہ تحقق بنفسہ اسی

حیثیت سے ملحوظ ہوتا ہے، ایسی صورت میں اس کے لیے جائز ہوگا کہ وہ
ہل مرکبہ کا محمول بھی بن سکے، اور اس کا مفاد یہ ہے کہ بیاض دراصل ایک
ناعتی اور صفاتی حقیقت ہے اس کا فی نفسہ وجود اپنے نفس کے لیے نہیں، بلکہ
جسم ہی کے لیے ہوتا ہے،

پھر ناعتی وجود کو جب اس جہت سے اعتبار کیا جائے گا، تو
اس پر دو طرح سے لحاظ کر سکتے ہیں، کبھی تو اس طرح لحاظ کرتے ہیں، کہ
اس وجود کو خود اسی شے کی طرف منسوب کرتے ہیں، اس وقت بولتے ہیں؛
کہ یہ جسم وہ ہے جس کے لیے بیاض موجود ہے، ایسی صورت میں اب یہ
وجود منعوت اور موصوف کے حالات میں شامل ہو جاتا ہے، میں نے جو
باتیں ابھی کہیں، ان ہی بنیادوں پر خود لفظ وجود کا اطلاق عرفی اشتراک کے
طور پر دو معنوں پر ہوا کرتا ہے:۔

ایک تو وجود رابطی بالمعنی الاول کے مقابلے میں اس اصطلاح کی
بنا پر وجود کا اطلاق عام ہو جاتا ہے، اور وجود لذاتہ، یعنی، وجود فی نفسہ
اور وجود لنفسہ اور وجود لغیرہ، مثلاً اعراض اور صور کا وجود کہ ان کا فی نفسہ
وجود (خود ان کے نفس کے لیے نہیں) بلکہ غیر کے لیے ہے،

دوسرا اس وجود رابطی کے مقابلے میں جب اس کو ثانی معنی کے لحاظ
سے فرض کیا جائے، ایسی صورت میں وجود کا یہ اطلاق صرف وجود الشئے لنفسہ
کی حد تک محدود ہو جاتا ہے، اور نواعت اور اوصاف کے وجود پر اس کا اطلاق
اس وقت درست نہیں ہوتا،

خلاصہ یہ ہے کہ معنی اول کی رو سے وجود رابطی دراصل
ایک ایسے تعلقی مفہوم کا نام ہے جس کا تصور اور تعقل بالاستقلال ممکن ہی
نہیں، گویا وہ حرفی معنوں میں ہے، اور محال ہے، کہ اس شان کو
اس سے جدا کر لیا جائے، پھر کوئی اسمی معنی لیا جاتا ہے، تاکہ التفات
کا اس کی طرف رخ ہو سکے، اب جا کر وہ محمولی وجود ہو جاتا ہے، ہاں یہ
ہو سکتا ہے کہ بجائے اسمی معنے کے کوئی نسبی معنے کو بھی اس کے لیے

فرض کیا جا سکتا ہے بشرطیکہ وہ رابطی نہ ہو؛

اور دوسرے معنے کے اعتبار سے وجود رابطی' ایک ایسا مفہوم ہے' جو مستقلاً دائرۂ تصور و تعقل میں لایا جا سکتا ہے' اور وہ تو شے کے وجود فی نفسہ ہی کا نام ہے؛ البتہ واقع میں غیر کی طرف اسے اضافت لاحق ہو گی' لیکن یہ اضافت اس کے موضوع کی ماہیت سے خارج ہوا کرتی ہے اسی لیے اس میں صلاحیت ہوتی ہے کہ اس کو نفس اس کی ذات کی حیثیت سے یعنی بما هو هو فرض کیا جائے' ایسی صورت میں وہ اسمی معنی بن جاتا ہے اور ایسی چیزیں جو محض اضافات اور صرف نسبتیں ہیں' ان کا حال یہ نہیں ہوتا' اور جیسے وجود کے سلسلے میں یہ اقسام ایک دوسرے سے جدا جدا ہیں اسی طرح عدم کے بھی اقسام ہیں' ٹھیک اسی طرح جس طرح وجود کے متعلق کہا گیا۔ لیکن بسا اوقات لفظی اشتراک کی وجہ سے اس ذیل میں بہت سے اغلاط واقع ہو جاتے ہیں؛ پس اگر ان دونوں میں سے پہلے کا نام وجود رابطہ' اور دوسرے کو وجود رابطی کے نام سے موسوم کر دیا جائے' اس طرح ان دونوں معانی میں سے پہلے معانی کے لیے وجود محمولی اور دوسرے کے لیے وجود فی نفسہ کی اصطلاح بنا لی جائے' اور یہی طریقہ عدم (کی تقسیمات) میں اختیار کیا جائے تو غلطیوں سے بچاؤ کی صورت نکل آئے گی'

منہج ثانی

کیفیات کے اصول اور عقود کے عناصر ان کے خواص کی تفصیل

فصل (۱) وجوب و امکان۔ امتناع حق اور باطل وغیرہ کی تعریف۔

نفس انسانی میں جن معانی کا ارتسام اور انتقاش' ابتدائی اور

اوّلی طور پر ہوتا ہے، ان میں ضرورت اور (لاضرورت، یا ضروری ہونے یا نہ ضروری ہونے) کا بھی مفہوم ہے اور اسی (بداہت) کا نتیجہ ہے کہ بعض لوگوں نے جب ضرورت اور لاضرورت کی لفظی اور تنبیہی نہیں، بلکہ حقیقی تعریف کرنی چاہی، تو انھوں نے ایسی تعریفیں کیں جو مستلزم دور تھیں، مثلاً انھوں نے ممتنع (یعنی ایسی چیز جس کا نہ ہونا ضروری ہے) کی تعریف کرتے ہوئے کہا کہ جو ممکن نہ ہو، اور ممکن کی تعریف میں کہا کہ جو ممتنع نہ ہو، ظاہر ہے کہ یہ کھلا ہوا دور ہے۔ اسی طرح انھوں نے واجب (یعنی جس کا ہونا ضروری ہے) کی تعریف کرتے ہوئے کہا کہ واجب اس کو کہتے ہیں کہ جس کے عدم کے فرض کرنے سے محال لازم آتا ہو، اور ممکن کی تعریف میں انھوں نے کہا کہ جس کے وجود اور عدم کے فرض کرنے سے محال لازم نہ آتا ہو، لیکن یہ بھی درست نہیں ہے،

مگر میں اس تعریف کی نادرستی کا قائل اس بنیاد پر نہیں ہوں کہ جیسا کہ بعضوں کو وہم ہوا ہے کہ یہ تعریف مستلزم دور ہے کہ (ممکن کی تعریف میں محال یعنی ممتنع کا لفظ آیا) اور ممتنع کی تعریف ان لوگوں نے یہ کی ہے کہ جو ممکن نہ ہو، کیونکہ ظاہر ہے کہ ممتنع کی تعریف میں جو "ممکن" کا لفظ استعمال کیا گیا ہے، اس سے مراد ممکن کے وہ عامی معنی ہیں جسے عوام بھی سمجھتے ہیں، اور جس ممکن کی تعریف یہ کی گئی ہے، کہ اس کے وجود اور عدم کے فرض سے محال اور ممتنع لازم نہ آئے، یہ اس ممکن کی تعریف ہے جو خاصی ہے (یعنی خواص فلسفے کی اصطلاح میں مراد لیتے ہیں) بس جب دونوں جگہ ممکن کے معنے بدل گئے تو اب اس وجہ سے دور غائب ہو گیا۔

بلکہ میرے خیال میں اس دور کی وجہ یہ ہے کہ ان میں جس کسی نے ممتنع کی تعریف یہ کی ہے کہ جس کا نہ ہونا واجب ہو، اور پھر اسی نے واجب کی وہ تعریف کی جس کا میں نے ذکر کیا (یعنی واجب وہ ہے جس کے عدم کے فرض سے محال اور ممتنع لازم آئے، تو اب یہ تعریف دوری ہو جاتی ہے (کہ واجب کی تعریف میں ممتنع اور محال آیا اور محال و ممتنع کی تعریف میں واجب)

اس لیے ضروری ہے کہ ان اشیا کے متعلق یہ طے کرلیا جائے کہ یہ بالکل امورِ بیّنہ اور کھلی ہوئی باتیں ہیں، کیونکہ آدمی وجود اور شیئیت وغیرہ عام باتوں کے بعد سب سے پہلے جس بات کا تصور کرتا ہے وہ ضرورت اور لاضرورت ہی کا مفہوم ہے؛ پس جب ضرورت کو وجود کی طرف منسوب کردیا جائے، تو اسی کا نام وجوب ہوجاتا ہے، اور اگر اسی ضرورت کو عدم کی طرف منسوب کریں تو اسی کو امتناع کہتے ہیں، اور جب لاضرورت کو خواہ ان میں (یعنی وجود اور عدم میں سے) کسی ایک کی طرف یا دونوں کی طرف منسوب کیا جائے تو بس اسی سے امکان عام یا امکان خاص پیدا ہوجاتا ہے، علاوہ (دور کے) گذشتہ بالا تعریفوں میں اور بھی خرابیاں ہیں، اور وہ یہ کہ واجب کا یہ مفہوم ہی نہیں ہے کہ جس کے عدم سے محال لازم آتا ہو، بلکہ واجب کا تو نفس عدم ہی محال ہوتا ہے، نہ یہ کہ کسی محال کے لازم آنے کی وجہ سے واجب کا عدم محال ہوا کرتا ہے، بلکہ واقعہ یہ ہے، کہ کبھی واجب کے عدم سے کوئی محال لازم ہی نہیں آتا یا اگر آتا ہے، تو اس کا لزوم اس قدر ظاہر و باہر نہیں ہوتا جیسا کہ خود واجب کے عدم کا محال ہونا بیّن ہوتا ہے، اور یہی حال ممتنع کا بھی ہے، کہ محال تو دراصل خود ممتنع ہوا کرتا ہے، نہ یہ کہ اس کے فرض وجود سے کوئی محال لازم آیا کرتا ہے۔ گویا یہ تعریف شے کی خود اس شے کے ذریعے سے کی جاتی ہے، اور یہی حال امکان کے مفہوم کا بھی ہے، بلکہ علم کلی میں جن عام اور شامل مفہومات سے بحث کی جاتی ہے، سب کا یہی حال ہے، جیسا کہ میں نے پہلے ہی تم کو متنبہ کردیا ہے، اور اگر تم چاہتے ہو کہ ان تینوں معانی کی تعریف کی جائے، تو تمھیں چاہیے، کہ پہلے وجوب کے مفہوم کو بالکل بدیہی اور قطعی طور پر بیّن فرض کرلو، اور ایسا کیوں نہ کیا جائے، آخر وجوب تو وجود ہی کے موکد ہونے کا نام ہے، اور وجود ظاہر ہے کہ عدم سے بہت زیادہ جلی اور روشن ہے، کیونکہ وجود کی یافت اور معرفت تو خود وجود ہی کے ذریعے سے ہوتی ہے اور عدم کی معرفت کسی وجہ سے بھی ہو وجود ہی کے ذریعے سے حاصل ہوتی ہے،

اب تم امکان کی تعریف یوں کرو، کہ جس کے طرفین (یعنی عدم اور وجود) سے وجوب مسلوب ہو، اور سلب یہ عدم کے لیے وجوب کو ثابت کرکے امتناع کی تعریف حاصل کر لو، پھر ایک بات تمھیں یہ بھی معلوم کرنی چاہیے کہ شے کی تقسیم جب لوگوں نے ان تین معانی کی طرف کرنی چاہی، تو سب سے پہلے انھوں نے کلی ماہیتوں پر توجہ کی کہ عدم اور وجود کی طرف منسوب کرنے کے بعد اس کا کیا حال رہتا ہے، اس باب میں انھوں نے صرف ان اقسام کے نفس مفہوم کا لحاظ کیا، اس سے اس وقت بحث نہ تھی کہ دلیل و برہان سے وہ واقع اور ثابت بھی ہیں یا نہیں، اس کے بعد انھوں نے پایا کہ کوئی ایسا کلی مفہوم نہیں ہے، جو ان (تین معانی میں سے) کسی ایک کے ساتھ متصف اور موصوف نہ ہو، تب انھوں نے پہلے یہ حکم لگایا کہ ہر مفہوم نفس اپنی ذات کے لحاظ سے یا وجود کو چاہتا ہے یا عدم کو، یا ان میں سے کسی ایک کو بھی نہیں چاہتا، پس اسی حکم سے یہ تین قسمیں پیدا ہو گئیں، یعنی واجب لذاتہ۔ ممکن لذاتہ۔ ممتنع لذاتہ۔ باقی یہ احتمال کہ کوئی ایسا مفہوم بھی ہو سکتا ہے جو عدم اور وجود دونوں کا مقتضی ایک ساتھ ہو، تو ادنیٰ توجہ سے یہ احتمال سامنے سے ہٹ جاتا ہے اور یہی غرض اس دعوے سے ہے کہ عقلی طور پر (مفہوم) ان ہی تین قسموں میں منحصر ہے، لیکن جب بات دلیل و برہان کے دائرے میں آئی، تو اب یہ محسوس ہوا کہ اگر عقلی نظر و فکر سے کام لیا جائے تو نظر آتا ہے کہ کسی ماہیت کا اس طور پر ہونا کہ وہ وجود کو مقتضی ہو، بالکل ایک غیر معقول امر ہے، اگرچہ ابتدائی طور پر سلسلۂ تقسیم میں ایک قسم ایسی پیدا ہوتی ہے بہرحال اسی وجہ سے انھوں نے واجب کے ایک معنی مقرر کر لئے مگر جب اس کے خواص کی تفصیل کا وقت آیا، تو اس وقت ان پر واجب الوجود کے ایک اور معنی کا انکشاف ہوا، جیسا کہ پھر لوٹ کر ہم اس کا عنقریب ذکر کریں گے،

اور تعلیمی سہولتوں کو پیش نظر رکھتے ہوئے، بعض موقعوں پر بسا اوقات یہ ایسا کیا کرتے ہیں، ٹھیک اس کی مثال ایسی ہے کہ یہی حکما،

(کائناتی آثار اور موثر یعنی حضرت حق تعالیٰ کے درمیان) عقلی اور نفسی اور جسمانی طبائع کے وسائط ثابت کرتے ہیں اور ان واسطوں کی طرف علیت اور اضافۂ آثار کو منسوب کرتے ہیں، کیونکہ ان کو اس پر اعتماد ہوتا ہے کہ دوسری جگہ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ وجود اور ہستی میں واجب تعالیٰ کے سوا اور کوئی دوسرا موثر نہیں ہے، اور عقلی نفسی۔ طبعی مبادی کو جو علت یا موثر قرار دیا جاتا ہے، تو اس کی وجہ محض یہ ہوتی ہے، کہ یہ چیزیں حضرت واحد کے فیض تاثیر کے شرائط اور اس کے معدات ہیں اور اس کے جود و رحمت کے مختلف پہلوؤں اور جہتوں، کی تکثر کی یہ شکلیں ہیں، اور ہم اپنے مخصوص مقاصد کے سلسلۂ بیان میں اس طرز عمل کی عموماً پابندی کریں گے کہ پہلے قوم یعنی حکماء کے سلک پر چلیں گے، اور ہمارا یہ طریقہ مباحث کے آغاز اور ان کے درمیانی سلسلے میں جاری رہے گا، لیکن غایات اور نتائج بحث کے موقعوں پر ہم ان سے جدا ہو جائیں گے، اور ہم نے یہ راہ خاص کر اس لیے اختیار کی ہے، تاکہ جن امور کے ہم درپے ہیں، ان کے سمجھنے سے لوگ ابتدائی طور پر بھڑک نہ اٹھیں، بلکہ شروع شروع میں ہم ان کو مانوس کریں گے تاکہ میری بات ان کے کانوں میں پہنچ کر قبولیت کا درجہ حاصل کرے، غرض صرف ان کے ساتھ مہربانی کرنی ہے،

ہر حال جس طرح واجب کے اس معنے کو جسے ابتداءً طلبہ اس تقسیم کے نتیجے سے سمجھتے ہیں، یہ بدل دیتے ہیں، اسی طرح ہم نے بھی بعض موقعوں پر ممکن کے یہ معنے بیان کر کے کہ جو واجب کے سوا ہو، اس مفہوم کو بدل دیا ہے جو لفظ ممکن سے عام طور پر جمہور سمجھا کرتے ہیں، جیسا کہ تمھیں عنقریب معلوم ہو گا،

الحاصل تقسیم کے اس سلسلے میں جو طریقے ان کی کتابوں میں پائے جاتے ہیں، ان میں تحقیق سے زیادہ قریب جو بات ہے، وہ یہ ہے کہ ہر موجود (جسے عقل صرف موجود ہونے کی حیثیت سے تصور کرے، اور اس کے سوا اور تمام امور سے قطع نظر کر لے) تو اس وقت یا تو ایسا ہو گا، کہ اس موجود کی

نفس ذات سے صرف ذات کی حیثیت سے ایسی موجودیت کے مفہوم کو جو اپنے عام معنے کے لحاظ سے تمام موجودات پر حاوی ہو، (عقل پیدا) اور منتزاع کرے گی، اور اس پر موجود ہونے کا حکم لگائے گی، یا ایسا نہ ہوگا، بلکہ اس سے (موجودیت کے انتزاع) کے لیے نفس اس شے کی ذات کافی نہ ہوگی، بلکہ اس کے سوا بھی کسی اور چیز کی ضرورت ہوگی، مثلاً جب تک اس موجود کا انتساب کسی شے کی طرف نہ ہوے یا اس کی ذات کے ساتھ کوئی اور چیز جوڑی نہ جائے، یا اس کے علاوہ کوئی اور بات ہو،

پس (اس میں سے) جو امر اول ہے، وہی واجب لذاتہ حق اول اور اشراق کی زبان میں نورالانوار اور فیثاغورسیوں کی اصطلاح میں وحدت حقیقیہ، اور صوفیوں کے محاوروں میں حقیقۃ الحقایق، وغیرہ کا مفہوم ہے؛

اور دوسری قسم ممتنع تو ہو نہیں سکتی، کیونکہ میں نے مقسم (بجائے مفہوم کے) موجود کو قرار دیا ہے، بس اس لیے اسی دوسری قسم کا نام ہم ممکن رکھدیتے ہیں، خواہ (ایسا موجود) ماہیت ہو، یا انیت (ہستی) ہو، ہاں اتنی بات ہوگی کہ ماہیات کی موجودیت کی صورت میں، وجود کو اس کے ساتھ جوڑنا پڑے گا، یا ماہیت کو وجود کے ساتھ رنگین ہونا پڑے گا اور خود وجودات کی موجودیت کی صورت میں، (اس کے موجود ہونے کے لیے ضرور ہوگا) کہ جاعل تام اور خالق سے اس کا صدور ہو (یہ صدور ایسا ہوگا) جیسے ہیکلوں، اور قوابل، پر روشنیوں یا ظلال کا انعکاس ہوتا ہے، بلکہ (وجودات کی موجودیت کے معنے ایسی صورت میں یہ ہوں گے) کہ ان وجودات کا ان وجودی اطوار میں تطور ہوتا ہے، جنھیں ماہیتوں کی طرف ایک قسم کے اتصاف یا انصباغ اور استکمال کی نسبت ہے، اور جاعل قیوم کے ساتھ قیام نزول تشعشع درخشانی فیض، ریزش وغیرہ کا تعلق ہے، جیسی کہ اس کے تقدس اور غنا کے شایان شان ہے۔

بہر حال اس تقریر کی بنیاد پر، اب وجود عام کے مفہوم کا مصداق، اور اس کلی معنے کے انتزاع کا مبداء، واجب لذاتہ میں خود اس کی ذات نفس اپنی ذات کی حیثیت سے ہوگا، جس میں قطعاً کسی دوسری جہت یا ذات کے سوا کسی اور امر کے اعتبار کی بالکل حاجت نہیں، خواہ وہ امر کوئی انضمامی حثیت ہو، یا کوئی ایسی انتزاعی حیثیت ہو جسے تعلیلی (طور پر ذہن پیدا کرے) یا تقئیدی طور پر،

اور ممکن میں (موجود کا مصداق وہی چیز ہو سکتی ہے) جس میں کسی اور حیثیت کا واسطہ فرض کیا جائے، خواہ وہ حیثیت انضامی اور اتحادی ہو، اگر (ممکن سے مراد) ماہیت ہو، یا ارتباطی اور تعلقی ہو، اگر اس سے وجود ہی کی کوئی خاص نوعیت مراد لی جائے، کیونکہ عنقریب تم پر یہ بات ایک طرح کی برہانی صورت میں واضح ہونے والی ہے، کہ ممکن کے موجود ہونے کے معنی اس کے سوا اور کچھ نہیں ہیں کہ موجود کی حقیقت کے ساتھ اس کا اتحاد ہو گیا، جیسا کہ اس کی طرف اشارہ بھی کیا گیا ہے، اور ممکن کے وجود کے امکان کا سارا دار و مدار اس پر ہے، کہ اس کے وجود میں غیر کی طرف محتاج اور مفتقر ہونے کی شان پائی جاتی ہے، اور واجبی وجود کا مناط و مدار غیر سے بے نیاز اور غنی ہونے کے سوا اور کچھ نہیں ہے،

پس اگر (یہ مانا جائے) کہ ماہیات کی حقیقت سے وجود خارج ہوتا ہے، تو اس وقت اس کے امکان کے معنے یہ ہوں گے کہ نفس کو اس کی ذات کے لیے، نہ وجود کی ضرورت ہے، نہ عدم کی، (اور اگر یہ مانا جائے کہ وجودات ہی نفس ممکنات ہیں) تو اس وقت وجودات کے امکان کے معنے یہ ہوں گے کہ ان کی ذاتوں کا مرتبط اور متعلق ہو کر پایا جانا بھی ان کا امکان ہے، اور ان کے امکان کو غیر کے ساتھ تعلقات اور روابط ہیں، اسی لیے ان کی حقیقت صرف تعلقی اور ان کی ذاتیں صرف جگمگاہٹیں، اور درخشانیاں ہیں، نہ انھیں ذاتی طور پر استقلال حاصل ہے

اور نہ وجود کے لحاظ سے یہ مستقل ہیں،

بخلاف کلی ماہیتوں کے کہ گو وجود سے پہلے انھیں کسی قسم کا ثبوت حاصل نہیں ہے، لیکن بایں ہمہ یہ ایسے اعیان ہیں، جن کو ان کی کنہ اور حقیقت کے لحاظ سے دائرۂ تصور میں لایا جا سکتا ہے، جب تک ان کے وجودات ہیں، خواہ وہ وجودات صرف عقلی ہی کیوں نہ ہوں، کیونکہ جب تک ہستی اور وجود کی روشنی سے یہ روشن نہ ہوں گے، ان کی طرف عقلی اشارہ بھی تو نہیں کیا جا سکتا کہ وہ زمانے کے کسی وقت میں نہ موجود ہیں نہ معدوم، بلکہ واقعہ یہی ہے، کہ وہ ازلاً و ابداً اپنی ذات کے پردوں میں، اور اپنے اصلی خفا کے ساتھ ہمیشہ باقی ہیں، ان کے حقایق تعلقی حقایق نہیں، اسی لیے ان کی طرف یہ اشارہ کیا جا سکتا ہے اور یہ حکم لگایا جا سکتا ہے کہ "یہ وہی ہیں" یا یہ کہ نہیں ہے وہ لیکن وہی" اور یہ "وہی" نہ موجود ہیں، نہ معدوم، نہ مقدم ہیں، نہ موخر، نہ ان سے کوئی چیز نکلی ہے، اور نہ وہ کسی سے صادر ہوئی ہیں، نہ ان کا کسی سے تعلق ہے، اور نہ وہ جاعل ہیں اور نہ مجعول،

خلاصہ یہ کہ (ان ماہیات کلیہ) کی طرف نفس ان کی ذات کی حیثیت سے اس وقت بھی جس وقت ان کی طرف وجود کو مجازی طور پر منسوب کر دیں، کسی نعت یا صفت کا انتساب نہیں ہو سکتا، یا کوئی حکم نہیں لگایا جا سکتا بجز اس کے کہ "وہ وہی ہے" اس کے سوا اور کوئی بات اس کی طرف منسوب نہیں ہو سکتی) بخلاف (نظریۂ) وجودات کے، کہ ان کے حقایق چونکہ تعلقی ہیں، اس لیے عقل کے لیے یہ ناممکن ہے، کہ قیوم جاعل سے جدا کر کے اس کی طرف یہ اشارہ کر سکے کہ "یہ وہی ہے" کیونکہ ان کے لیے کوئی جداگانہ ہویات اور تشخصیات جو بذات خود مستقل ہوں نہیں ہیں۔

لیکن با ایں ہمہ صرف عینی ہستیاں ہیں جن میں کسی قسم کا ابہام نہیں ہے اور یہ محض وجودات بغیر ماہیات کے ہیں، فقط انوار ہیں جن میں ظلمت کی گنجائش نہیں، لیکن اس کے تصور کے لیے ایسے ذہن لطیف و ذکی کی

حاجت ہے، جس کی لطافت و ذکاوت، وقت اپنے انتہائی درجے پر پہنچی ہوئی ہو اسی لیے کہا گیا ہے کہ یہ طورِ عقل سے بالاتر طور ہے، کیونکہ اس کے لیے دراصل ایک مستقل فطرت اور ثاقب طبیعت کی ضرورت ہے۔

تو جس طرح غیر بسیط (یعنی مرکب) ماہیتیں جن کی حد اور تعریف ہو سکتی ہے؛ حدود کے اعتبار سے ان کا تصور اور ان کے کنہ ذات تک رسائی نہیں ہو سکتی، جب تک ان مقومات ذاتیہ کا تصور نہ کر لیا جائے جو ان کی ذات پر مقدم ہے، اسی طرح ان وجودات کی کنہ ذات تک رسائی نہیں ہو سکتی، جو نفس اپنی اپنی ذات کی حیثیت سے فقر اور احتیاج محض ہیں، جب تک کہ اس کے کنہ کا علم نہ حاصل ہو جائے، جو ان وجودات کا مقوم ہو، یعنی اس کے وجودی مبادی اور فاعلی مقومات کے علم کا حاصل کرنا ضروری ہے۔

اور جو شخص کامل غور و فکر سے کام لے گا، وہ یہ سمجھ سکتا ہے کہ منطقی جو یہ کہتے ہیں کہ حد اور برہان حدود میں باہم مشترک ہوتے ہیں، اور برہان کا حد اوسط دراصل وہی متاخر حد ہے، جس کا نام حد کی صورت میں فصل ہو جاتا ہے، نیز معلم اول نے جو اپنی کتاب (اثولوجیا) میں جو ذکر کیا ہے، کہ کیا ہے؟ اور کیوں ہے؟ کے سوالات کا جواب اکثر چیزوں میں ایک ہو جاتا ہے ان تصریحات میں لطیف بلکہ سچ پوچھو تو واضح اور صاف اشارے اسی امر کے مل سکتے ہیں جسے میں کہہ رہا ہوں، خلاصہ یہ ہے، کہ ممکن کو اس کے مقومات سے ماہیت اور وجود کے اعتبار سے مجرد فرض کرنا دراصل ذہن انسانی کا ایک تحلیلی عمل اور تصرف ہے۔

بہر حال گذشتہ بالا بیان سے امکان اور وجوب کے جو معنی معلوم ہوئے، ان سے یہ امر بخوبی روشن ہو گیا کہ وہ چیز جس کا حق صرف امکان اور اقتضا ہے، اس کے لیے کسی طرح جائز نہیں کہ اپنی ذات کی ہستی اور وجود کی وہ مقتضی ہو، نہ (یہ اقتضا) اس کا تام ہو سکتا ہے، اور نہ ناقص، اس کے وجود اور عدم میں باہم کسی کو کسی پر کوئی ترجیح

حاصل نہیں، خواہ (کسی وجہ) سے وہ وجوب کی حد تک پہنچ جائے، یا نہ پہنچے، اس کے بعد پھر یہ تجویز کرنا کہ ممکن کی ذات بھی وجود کے رجحان کو یا اس کے اولویت کو مقتضی ہوتی ہے، اور وہی اس کے تحقق کا باعث ہوتا ہے یہ محض اس امر سے غفلت کا نتیجہ ہے۔ کہ ممکن نفس اپنی ذات کی حیثیت کے سبب سے قطع نظر کرنے کے بعد صرف باطل اور کچھ نہیں ہے، ایسی صورت میں) اسے نہ کوئی امتیاز حاصل ہوتا ہے نہ اس میں تاثیر ہوتی ہے، نہ کسی قسم کا اقتضا نیز اس پر بھی تو غور کرنا چاہیے، کہ اگر کسی ممکن کی ذات اپنے وجود کی اولویت یا رجحان کو مقتضی ہو، تو یقیناً ترجیح بلا مرجح لازم آتی ہے کیونکہ وجود سے پہلے (جب اس ممکن کو) نہ کوئی تمیز حاصل تھی اور نہ خصوصیت تو اب اگر کسی ممکن کے لیے یہ جائز ہو، کہ وہ وجود کی اولویت، یا کسی خاص خصوصیت کا اپنے مرتبۂ وجود میں مقتضی ہے، اور کوئی دوسرا ممکن بھی وجود کی اولویت اور کسی مرتبۂ وجود میں ایسی خصوصیت کا مقتضی نہ ہو، یا وجود کے اس مرتبے میں بطلان محض اور کچھ نہ ہونے کی وجہ سے ان دونوں میں باہمی کوئی امتیاز نہیں ہے، تو یقیناً اس سے وہی ترجیح بلا مرجح اور تخصیص بلا مخصص لازم آتی ہے۔

اسی امکان ذاتی کے معنے کی طرف جو تمام ممکنات کو حاوی ہے، حق تعالیٰ نے اپنے قول۔ کل شیءٍ ھالک الا وجھہ (ہر چیز ہالک ہے سوائے خدا کے وجہ کے) میں ارشاد فرمایا ہے؛ کیونکہ ہلاکت کے یہی معنے ہیں، کہ وجود کا اسے استحقاق نہیں ہے؛ اور وجہ کو مستثنے کیا گیا، کہ وہی دراصل وجوب کی جہت ہے؛ یعنی وجود کا بالفعل ہونا ہے، اور کہا جاتا ہے کہ اسی روحانی نغمے سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی روح میں وجد پیدا ہوا اور وہ وجد علوی تھا نہ سفلی جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لبید کے اس مصرعہ کو سنا کہ اس نے کہا ہے، الا کل شیءٍ ما خلا اللہ باطل۔ (ہاں اللہ کے سوا ہر چیز باطل اور ہیچ ہے) وکل نعیمٍ لا محالۃ زائل (اور ساری نعمتیں بالآخر زوال پذیر ہیں، اس سے آپ کی (روح) میں حسی نہیں بلکہ ایک قدسی طرب

پیدا ہوا اور فرمایا۔ اللھم الاعیش الا العیش الاخرۃ۔ (اے پروردگار، زندگی نہیں ہے، مگر صرف آخرت کی زندگی)

حق اور صدق کی اصطلاح

لفظ حق سے کبھی وہ وجود مراد لیتے ہیں، جو اعیان اور خارج میں مطلقاً موجود ہو؛
گویا شے کی وجود عینی ہی کو اس کی حقیت کہتے ہیں اور کبھی (حق) سے مراد وہ وجود لیا جاتا ہے جو دائم اور ہمیشہ رہنے والا ہو، اور کبھی (اس لفظ حق) سے مراد واجب لذاتہ بھی ہوا کرتا ہے، اور کبھی حق سے اس قول یا عقد (جملہ یا قضیہ) کا وہ حال مقصود ہوتا ہے، جو واقع کی مطابقت سے اسے حاصل ہو، مثلاً کہا جاتا ہے کہ یہ قول حق ہے، یا یہ اعتقاد حق ہے، اور حق سے جب اس مفہوم کا اعتبار کیا جاتا ہے، تو اسی کو صادق کہتے ہیں، ذ (فرق اتنا ہے) کہ (قول یا اعتقاد) کو جب کسی امر کی طرف منسوب کریں تو اسے صادق کہتے ہیں، اور جب امر کو (قول یا اعتقاد) کی طرف منسوب کریں تو اس اعتبار سے اس کا نام حق ہو جاتا ہے۔ اور اس نے غلطی کی جسے یہ وہم ہوا کہ امر جیسا واقع میں فی نفسہ ہے، اس کی نسبت جب قول اور عقد کی طرف کی جائے، تو اسی کی تعبیر حقیت سے کی جاتی ہے، اور اسی فی نفسہ امر کی طرف جب قول یا اعتقاد کو منسوب کیا جائے تو اس کا نام صدق ہوتا ہے؛

(اور یہ اس لیے غلط ہے) کہ اس وجہ سے دونوں میں امتیاز پیدا کرنا بہت دور از کار مہمل بات ہے۔ اور اقوال میں احق ترین قول وہ ہے جس کا صدق دائمی ہو، پھر اس میں بھی بہت زیادہ (حق تر وہ ہے) جس کا صدق اوّلی ہو؛

اور تمام اقوال میں حقیت اولیہ کا استحقاق جسے سب سے پہلے حاصل ہے، اور جس کا انکار صرف سفسطہ اور مغالطہ یا محض فریب ہے، وہ یہ قول ہے کہ ایجاب اور سلب کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے؛ کیونکہ جتنے اقوال ہیں، تحلیل کے بعد سب کی انتہا اسی پر ہوتی ہے، جو

اس قول کا منکر ہے، وہ دراصل سارے مقدمات اور نتائج کا منکر ہے، اور یہ تو موجود کے ان عوارض کا ایک خاصہ ہے، جب اس کو صرف موجود کی حیثیت سے تصور کیا جائے، کیونکہ سارے موجودات کے لیے یہ عام ہے۔

سوفسطائیوں کے مسلک کی تنقید

شیخ نے شفا میں سوفسطائیوں کی برائیوں کا ذکر کرتے ہوئے جو کچھ لکھا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ان سے پوچھا جائے، کہ آیا تم اسے بھی جانتے ہو یا نہیں کہ تمہارا یہ "انکار" خود حق ہے یا باطل یا تمھیں اس میں بھی شک ہے، اگر ان اہور میں سے کسی چیز کے جاننے، اور علم کا یہ اقرار کریں، تو پھر انھوں نے کسی ایک چیز کی حقیقت کے اعتقاد کا تو اقرار کر لیا، خواہ یہ اعتقاد، حق کے انکار کا ہو، یا باطل کے اعتقاد کا یا ان میں شک کرنے کا، بہرحال یہ جو حق کے مطلقاً انکار کے مدعی تھے، یہ دعویٰ تو ساقط ہو گیا اور اگر (سب کے جواب میں) یہ کہیں کہ ہمیں سب ہی میں شک ہے، تو ان سے کہا جائے گا کہ تم کو اس کا بھی علم ہے یا نہیں کہ تم شک کر رہے ہو، یا تم انکار کر رہے ہو، بہر حال ان میں سے کسی خاص اور معین قول کا تمھیں علم ہے یا نہیں اب اگر یہ اس کا اقرار کریں کہ یہ شک میں مبتلا ہیں یا یہ منکر ہیں، اور ان اشیا میں سے کسی خاص شے کا انھیں علم ہے، تو انھوں نے کسی ایک چیز کے علم کا اور کسی ایک حق کا اقرار کر لیا، اور اگر یہ کہیں کہ "ہم کچھ نہیں سمجھ رہے ہیں"، ہم یہ بھی نہیں سمجھتے کہ ہم نہیں سمجھ رہے ہیں، اور ہمیں ہر چیز میں شک ہے یہاں تک کہ ہمیں خود اپنے وجود اور عدم میں شک ہے، بلکہ اس شک میں بھی شک ہے، اور تمام اشیاء کے ہم منکر ہیں، حتیٰ کہ اس انکار کے بھی، تو گویا ان کی زبان اب ایسی باتیں بولنے لگی جو صرف عناد پر مبنی ہے، ایسی صورت میں ان کے سامنے حجت و دلیل پیش کرنے کی بنیاد ہی منہدم ہو گئی، اور اب ان کی راہ نمائی کی امید منقطع ہو جاتی ہے اس کے بعد ان کا علاج صرف یہی ہے کہ ان کو آگ میں گھسنے پر مجبور کیا جائے کیونکہ اب تو آگ اور آگ کا عدم ایک ہی چیز ہے، انھیں پیٹا جائے کیونکہ

در داور درد کا نہ ہونا اب دونوں ایک ہی بات ہے)

"ایک ذیلی بات"

مفہوم کی تقسیم ان تینوں مواد، یعنی، واجب۔ ممکن۔ ممتنع کی طرف، حقیقی تقسیم ہے، یا حقیقی قسمت کی ہم رتبہ ہے۔ کیونکہ وجود اور عدم، یا سلب و ایجاب دونوں پہلوؤں کے ضروری ہونے کا احتمال فطرت سلیمہ کے نزدیک قطعاً نا قابل اعتبار ہے، اور یہ تقسیم ایسی ہے؛ جو ہر اس مفہوم میں جاری ہوتی ہے، جسے کسی محمول کی طرف منسوب کیا جائے۔ مثلاً (کہا جا سکتا ہے) کہ ہر مفہوم کے لیے یا حیوانیت کا ثبوت ضروری ہوگا، یا ممتنع ہوگا، یا ممکن ہوگا، لیکن علم کلی میں جب واجب اور اس کی دونوں قسمیں یعنی (ممتنع اور ممکن) کی اصطلاح کا ذکر کیا جاتا ہے؛ تو ذہن عموماً صرف (اس تعلق) کی طرف پیش قدمی کرتا ہے، جو وجود کے اعتبار سے مفہوم (کی تقسیم کرتا ہے) بہر حال علم منطق میں بھی یہی اصطلاح بجنسہ مروج ہے، لیکن وہاں اس کو خاص کر کے صرف ایک محمول یعنے وجود ہی کو پیش نظر رکھ کر اس اصطلاح کا اطلاق کیا جاتا ہے؛ اور وہ جو بعضوں کو یہ وہم ہوا (کہ علم کلی اور منطق) کی اصطلاحوں میں معنوی طور پر مغائرت ہے، ورنہ پھر ماہیات کے لوازم اپنی ذات کے اعتبار سے واجب ہو جائیں گے، تو اس وہم کا اندفاع یوں کیا جائے گا، کہ اس سے اگر کچھ لازم آتا ہے، تو صرف یہ ہے کہ مثلاً چار کے عدد کا جفت اور زوج ہونا واجب ہے نہ یہ کہ خود زوجیت وجود کے اعتبار سے واجب ہو جاتی ہے، بہر حال معنے کا اختلاف محض محمول کے اختلاف پر مبنی ہے؛ نہ کہ نفس مفہوم وجوب پر جو (مواد ثلثہ) میں سے ایک مادہ اور جہت ہے؛

اور صاحبان بحث میں سے بعض بزرگوں کے خیال میں چونکہ یہ بات نہیں آئی کہ ماہیت کا لازم، مثلاً چار کے عدد کو جو زوجیت

لازم ہے تو ایسے لوازم دراصل اپنی ماہیت کی طرف بالذات منسوب ہوتے ہیں، اور ان حقایق امکانی میں بھی جن کا تحقق بغیر جاعل کے نہیں ہوسکتا، (ان لوازم ماہیت کا) رابطی ثبوت نہ جاعل پر موقوف ہوتا ہے مگر صرف عرضی طور پر، اور نہ خود ان ماہیتوں کے وجود پر یہ ثبوت موقوف ہوتا ہے، مگر وہ بھی بالعرض ہی، کیونکہ (ان لوازم کا اقتضا) ایسی حالت میں ہوتا ہے جب ماہیت وجود کے ساتھ مخلوط ہو، بہر حال نفس ذات کی حیثیت سے (لوازم کا ثبوت رابطی) ماہیت کے لیے (وجود پر اس طرح موقوف نہیں ہے) کہ ان لوازم کے اقتضا کی علت عقل میں ماہیات اور وجود کی حیثیت سے مرکب ہو کر اس طرح محسوس ہو؛ کہ جو قضیہ اس سے بنے اس میں حکم اس وصف پر مبنی ہو۔

(چونکہ بعض بزرگوں کے سامنے یہ بات نہ تھی) اس لیے ان میں یہ خیال پیدا ہو گیا، کہ لوازم کا اپنے ملزومات کے لیے نفس ذات کی حیثیت سے وجوبی طور پر، ثبوت اسی وقت متصور ہو سکتا ہے کہ ملزوم کا وجود نفس اپنی ذات کی حیثیت واجب ہو؛ کیونکہ اگر ایسا نہ ہوگا، تو لازم آتا ہے کہ لوازم کا ثبوت اپنی ماہیتوں کے لیے ان ماہیتوں کے ایجاد کرنے والے پر موقوف ہو جائے، اور اسی بنا پر انھوں نے یہ نظریہ بھی بنا لیا کہ چار کا عدد زوج ہوتا ہے، اس قول میں ضرورت کا حکم جو لگایا جاتا ہے؛ یہ صرف چار کے موجود ہونے کے ساتھ وابستہ ہے، یعنی ایک وصفی ضرورت ہے؛ جو وجود کی قید کے ساتھ مقید ہے، (حالانکہ واقعہ یہ ہے) کہ انھوں نے ذاتی ضرورت میں، اور اس ضرورت میں جو کسی چیز کے ساتھ موصوف ہونے کے ساتھ مشروط ہوتی ہے؛ فرق نہیں کیا اور نہ انھوں نے اس ضرورت میں جو ازلی ہوتی ہے؛ مثلاً ہم کہتے ہیں، کہ خدا قادر اور حکیم بالضرورت ہے، اس میں اور اس ضرورت میں جو صرف وجود کی حالت میں صادق آتی ہے انھوں نے تمیز کی۔

(اور میں نے جو کہا کہ وہ ضرورت جو صرف وجود کی حالت میں صادق آتی ہے) میری مراد اس سے یہ ہے کہ وجود کی معیت میں صادق آتی ہے، نہ یہ کہ وہ ضرورت وجود کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے (جیسے چار کا زوج اور جفت ہونا کہ اس لزوم میں وجود کی محض معیت ہے نہ کہ وجود اس ثبوت کی علت ہے' کیا وہ ضرورت جو کسی شے کی وجہ سے زمانی طور پر پیدا ہوتی ہے یا غیر زمانی طور پر' اور اس ضرورت میں' جو کسی شے کے دوام کے ساتھ ہو' اور اس ضرورت میں جو ازلی اور سرمدی طور پر ثابت ہو کوئی محصل اور ٹھوس فرق نہیں ہے؛ تمھیں چاہئے کہ اسی کو اپنی (فہم) کی راہ بناؤ، تا کہ اس کے ذریعے سے وہ ذاتی ضرورت جو کسی وصف کی معیت کی وجہ سے نہ کہ اس وصف کی وجہ سے ثابت ہوتی ہے تم پر واضح ہو جائے۔ اور وہ ضرورت جو صفت وجود کی معیت کے ساتھ نہ کہ وجود کی وجہ سے ثابت ہوتی ہے' میرے نزدیک ماہیتوں کے ان ذاتیات میں جو ماہیت پر مقدم ہوتے ہیں اور ان لوازم میں جو ماہیت سے متاخر ہوتے ہیں' یہ ضرورت دونوں میں مشترک ہے؛ فرق دونوں میں جو کچھ ہے' وہ صرف اس تقدم اور تاخر کی بدولت ہے جو نفس ذات اور ماہیت کی رو سے ان کے لیے ضروری ہے؛ نہ کہ یہ تقدم و تاخر بالطبع یا علت مشہورہ کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں۔

فصل — ایک ہی چیز بالذات واجب ہو؛ اور پھر اسی شے کا وجوب غیر سے بھی حاصل ہو؛ اس فصل میں یہ بیان کیا جائے گا' کہ ایسا نہیں ہو سکتا' اس کے ساتھ اس کو بھی ثابت کیا جائے گا کہ دو ایسی چیزیں جن کا وجود واجب ہو؛ ان دونوں میں لزوم کا علاقہ نہیں ہو سکتا۔

(پہلے دعوے کی تقریر یہ ہے) کہ اگر ہم کوئی ایسی شے فرض کریں

جس کے لیے نفس ذات کی حیثیت سے علت اور سبب نہیں ہے، تو پھر یہ نہیں ہو سکتا کہ اسی چیز کا وجوب یعنی اس کے عدم پر وجود کی ترجیح کسی علت کے ذریعے سے حاصل ہو؛ کیونکہ تم کو یہ معلوم ہو چکا ہے کہ کسی شے کے واجب بالذات ہونے کا دار مدار اور مناط صرف اس پر ہے، کہ جب نفس ذات کی حیثیت سے اس شے کی ذات کا لحاظ کیا جائے تو اس حکم کی مطابقت کرے کہ وہ موجود ہے اور اس سے موجود ہونے کی حکایت اس طور پر کی جاتی ہو؛ کہ اس مطابقت اور حکایت کے لیے اسی شے میں کوئی انضمامی یا انتزاعی حیثیت کے اضافے کی ضرورت نہ ہو؛ خواہ یہ انتزاعی حیثیت تقییدی ہو، یا تعلیلی کیونکہ جب اشیا کسی حکم کی مصداق بنتی ہیں تو اس کی یہ مصداقیت کبھی موضوع کی صرف ذات کا اقتضا اس طور پر ہوتا ہے، کہ اس میں مطلقاً کسی دوسری چیز کے اعتبار کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی اور اسی کو ضروری ازلی دائم کہتے ہیں اور کبھی گو موضوع ہی کی ذات ہوتی ہے؛ اور اس کے لیے کسی شرط یا علت کے فرض کرنے کی ضرورت بھی نہیں ہوتی، لیکن اس حکم کے لیے اتنی بات ہوتی ہے کہ اس کے لیے موضوع کا ثبوت کے ساتھ متصف ہونا ضروری ہوتا ہے، بہر حال یہ حیثیت یعنی اتصاف یا ثبوت کی حیثیت گو اس حکم میں ماخوذ ہوتی ہے؛ لیکن صرف ظرف ہونے کی حد تک اس حیثیت کا لحاظ کیا جاتا ہے نہ کہ یہ اس حکم کے لیے علت ہوتی ہے، یا حکم کو اس حیثیت کے ساتھ مقید کیا جاتا ہے، مثلاً ہمارا یہ قول کہ انسان حیوان ہے، اور یہ قول کہ انسان انسان ہے، اس حکم کو ضروری ذاتی کہتے ہیں، اور کبھی صرف موضوع کی ذات ہی ہوتی ہے، لیکن اس میں تعلیلی حیثیت کا اعتبار بھی کرنا پڑتا ہے۔ اگرچہ حکم کے مصداق سے یہ حیثیت خارج ہوتی ہے؛ نیز کبھی ذات موضوع کے سوا کسی تقییدی حیثیت کے اضافے کی بھی ضرورت ہوتی ہے؛ خواہ یہ حیثیت سلبی ہو، جیسے "زید اندھا ہے" (اس حکم میں زید کی ذات کے ساتھ نابینائی کا اعتبار کرنا ضروری ہے) (جو ایک سلبی امر ہے) یا اضافی ہو، جیسے

اس حکم میں کہ "آسمان ہمارے اوپر ہے" (کہ اوپر ہونا ایک اضافی وصف ہے) یا وہ حیثیت اعتباری ہو، جیسے اس حکم میں کہ زید ممکن ہے (کہ امکان صرف اس ذات کا ایک اعتبار ہے) یا انضمامی ہو، جیسے زید سفید ہے (کہ حکم کی بنیاد اس پر مبنی ہے کہ زید میں ایک انضمامی صفت یعنی سفیدی کی یافت ہو) بہر حال واجب الوجود پر موجود ہونے کا اطلاق دراصل اس قسم میں داخل ہے جس کو ضروری ازلی کہتے ہیں؛ کیونکہ کسی شے کے واجب لذاتہ ہونے کے یہی معنی ہیں، کہ جب اس شے کو نفس اس کی ذات کی حیثیت سے بذاتہ اس طور پر اعتبار کیا جائے کہ اس اعتبار کے اندر نفس ذات کے سوا خواہ کوئی سامنے ہو، یا کوئی سی بھی حیثیت ہو قطعاً شریک نہ ہو، تو اس وقت بھی اس پر وجود یا موجود ہونا صادق آرہا ہو؛ اس تمہید کے بعد اب ہم کہتے ہیں کہ اب اگر کوئی ذات جو واجب ہے اپنے موجود ہونے میں کسی ایسی علت کا سہارا لئے رہی ہو، جو اس کے وجود کو عدم پر ترجیح دیدے، اور خود اس کی ذات سے خارج ہو؛ تو اب دو ہی حالتیں ہیں؛ یا تو یہ ہوگا کہ اس واجب کے وجود کا جو مقتضی اور علت ہو، اگر وہ (دائرۂ وجود سے) مرتفع ہو جائے؛ یا اس کے ارتفاع کو فرض کیا جائے، یا اس کے تاثیر (وجودی) سے قطع نظر کرلیا جائے جو (اس علت کی بدولت) اس واجب میں پیدا ہو رہی ہے ان صورتوں میں سوال پیدا ہوتا ہے، کہ کیا اس کے بعد وہ واجب موجود کا مصداق بنا رہتا ہے؛ اور اس سے موجودیت کی حکایت ہو سکتی ہے؛ یا ایسا نہ ہوگا، اگر پہلی بات مانی جائے گی، تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس واجب کے وجود کے ایجاب اور اس کے عدم کو وجود پر ترجیح دینے میں اس غیر کا کوئی اثر نہیں ہے، کیونکہ اس غیر کے وجود کا فرض اور اس کے عدم کا فرض جب دونوں اس کے لیے مساوی ہیں؛ یا اس غیر کا اعتبار کرنا نہ کرنا دونوں باتیں اس کے لیے برابر ہیں، حالانکہ فرض یہ کیا گیا تھا، کہ یہ غیر (واجب) کی ذات میں موثر ہے یہی خلاف فرض ہے، اور اگر دوسری صورت تسلیم کی جائے تو پھر جس کو واجب بالذات

فرض کیا گیا تھا وہ واجب بالذات باقی نہیں رہتا، پس تالی کی دونوں شقیں باطل ہو گئیں، اور تالی کی دونوں شقیں باطل ہو جائیں تو مقدم کا بطلان ظاہر ہی ہے؛

الحاصل کسی ایسے واجب الوجود کا جس کا وجوب ذاتی ہو، اس کے متعلق یہ کہنا کہ اس کا وجوب یا اس کے وجود کو عدم پر ترجیح کسی غیر کے ذریعے سے حاصل ہوئی ہے، قطعاً باطل ہے، (اور اسی سے یہ کلیہ پیدا ہوتا ہے) کہ ہر وہ موجود جس کا وجوب، یا جس کے وجود کو عدم پر ترجیح غیر سے حاصل ہوتی ہے؛ اس کے لیے ضرور ہے کہ وہ ذاتی طور پر ممکن ہو،

اور اسی مقام سے یہ بات بھی روشن ہو جاتی ہے؛ کہ یہ جائز نہیں ہو سکتا کہ کسی ایک واجب الوجود کا دوسرے واجب الوجود سے کوئی لزومی علاقہ ہو؛ کیونکہ چند امور میں عقلی علاقہ اسی وقت پیدا ہو سکتا ہے، جب ان میں سے ایک دوسرے کی ایسی علت اور سبب ہو، کہ اسی کی بدولت اس دوسرے کے وجود کو عدم پر ترجیح حاصل ہو؛ یعنی علت موجبہ ہو؛ یا یہ لزومی علاقہ ایسے چند امور میں پیدا ہو سکتا ہے؛ جو کسی ایسی ایک علت کے معلول ہوں، جس نے ان امور کے وجود کو عدم پر ترجیح بخشی ہو، یعنی علت موجبہ ہو؛ اب خواہ بلا واسطہ علت موجبہ ہو یا وسائط کے ساتھ، کیونکہ ہم یہ جانتے ہیں کہ ایسے امور جن میں علت یا معلولیت یا اقتضاء اور ارتباط کا علاقہ بلا واسطہ یا بالواسطہ نہ ہو؛ ان کے امور کے متعلق عقل یہ جائز قرار دیتی ہے کہ ان میں سے کسی ایک کے وجود کو دوسرے سے منفک، اور جدا کر کے فرض کیا جائے، پس اگر ان دو فرضی واجبوں میں کوئی ذاتی تلازم مانا جائے اور کوئی عقلی ہمدوشی باور کی جائے تو ان میں سے کسی ایک کا یا دونوں کا معلول ہونا ضروری ہو گا۔ مطلب یہ ہوا کہ کوئی واجب شے بھی ممکن ہو سکتی ہے، حالانکہ یہ وجوب ذاتی کے منافی ہے؛ وہذا خلف اور ایک اور طریقے سے بھی اس مدعا کو ثابت کیا جا سکتا ہے مثلاً کہا جائے کہ اگر دو واجبوں میں تلازم ہو گا؛ تو لازم آئے گا کہ ایک ذات میں دو وجود کا اجتماع ایک ہی

وقت میں ہو جائے۔

یہ ملازمہ جس کا میں نے دعویٰ کیا ہے، ادنیٰ تامل سے سمجھ میں آسکتا ہے، پھر اس کے بعد لازم کا بطلان تو اور بھی ظاہر ہے؛ بہرحال ایسی ذات جس کا وجوب ذاتی ہو؛ بحیثیت واجب ہونے کے اس کے لیے یہ درست نہیں ہوسکتا کہ اس کو وجوب کی صفت کسی ایسی چیز کے ذریعے سے عارض ہو؛ جس کی طرف وہ محتاج نہیں ہے خواہ وہ چیز واجب ہو؛ یا ممکن یہ بات ایسی ہی ہے جیسی کہ یہ تھی کہ کسی بالذات واجب کے لیے جائز نہ تھا کہ اس میں وجوب غیر کی طرف سے پیدا ہو؛

اور نفس واجب ہونے کا مفہوم جو اس امر کو برداشت نہیں کرسکتا کہ کسی غیر کے اعتبار سے اس میں امکان یا احتیاج پیدا نہیں ہوسکتی یا کسی غیر میں اس کی نسبت سے امکانی حیثیت پیدا نہیں ہوسکتی، جب تک کہ ان دونوں میں یعنی غیر اور واجب میں علیت و معلولیت یا ایجابی اور وجوبی علاقہ نہ ہو؛ تو اسی سے یہ امر ثابت ہو جاتا ہے کہ دو واجبوں میں یہ علاقے پیدا ہی نہیں ہوسکتے جیسا کہ تم پہلے جان چکے ہو؛ پس اگر ایسے دو واجب بھی فرض کئے جائیں جن میں کوئی ذاتی معیت اور لزومی علاقہ تو نہ ہو لیکن اتفاقی رفاقت اور صحابیت پیدا ہو گئی ہو اور باہم ان دونوں کے درمیان امکانی اور احتیاجی علاقہ ثابت کیا جائے تو ایسی دو اضافی چیزیں جن میں ہر ایک کا وجوب دوسرے سے حاصل ہو رہا ہو؛ ان کے تحقق کے لیے صرف یہ کافی نہیں کہ وجوب کے ان موصوفوں کا صرف تحقق ہو جائے۔ بلکہ یہ دونوں اپنے پائے جانے میں کسی تیسری چیز کے محتاج ہوں گے، جو ان دونوں کے درمیان اضافی نسبت (اور افتقار) پیدا کردے اس کی تفصیل کتاب البرہان میں کی گئی ہے اور اسی میں اس کے حدود بھی معین کیے گئے ہیں اسی میں بتایا گیا ہے کہ ان میں سے ہر ایک کی حد میں دوسرے کو نہیں لیا جاتا ہے، بلکہ ان کی تحدید میں اس سبب کو لینا پڑتا ہے جس نے ان دونوں کے درمیان

اس اضافت کو پیدا کیا ہے۔

فصل ۔ اس میں بیان کیا جائے گا کہ جو وجود واجب ہوتا ہے اس کی انیت ہی اس کی ماہیت ہوتی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ ایسے وجود کی دراصل کوئی ماہیت بجز اس کے اس وجود خاص کے اور کچھ نہیں ہوتی؛ جو ماہیت کے اقتران سے پاک اور مجرد ہوتا ہے، بخلاف ممکن کے مثلاً انسان کہ ایک تو اس کی ماہیت ہے، یعنی حیوان ناطق اور دوسری شے اس میں اس کا وجود ہے یعنی اس ماہیت کا اعیان اور خارج میں ہونا اس دعویٰ کو چند طریقے سے ثابت کیا جاتا ہے، پہلا طریقہ یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ اگر واجب کا وجود اس کی ذات کا عین نہ ہوگا' تو باوجود اپنی بساطت کے (جس کا بیان آگے آتا ہے) لازم آتا ہے کہ وہ فاعل بھی ہو؛ اور قابل بھی ہو؛

اس لزوم کو اس طرح بیان کیا جاتا ہے کہ وجود چونکہ ایسی صورت میں ماہیت کے لیے عرضی ہو جاتا ہے، اس لیے ضرور ہے، کہ وہ یعنی وجود عرضی معلول ہو؛ کیونکہ ہر عرضی کے لیے ضرور ہے کہ یا تو وہ اپنے معروض ہی کا معلول ہو؛ یا اس کے سوا کسی اور چیز کا، اب اگر اس کو غیر کا معلول قرار دیا جائے (تو بجائے واجب ہونے کے اس وجود میں) امکان پیدا ہو گیا؛ کیونکہ غیر کا معلول ہونا' وجوب کے منافی ہے؛ پس یہ خلاف فرض ہے، اور اگر ایسا نہ ہوگا تو اب ضرور ہے کہ ماہیت بحیثیت معروض ہونے کے اس وجود کی قابل بھی ہو؛ اور بحیثیت اقتضا اور علت ہونے کے وہی ماہیت اس وجود کی فاعل بھی ہو' اگرچہ تالی کے بطلان میں کچھ گفتگو پیدا ہوتی ہے، جس کا ذکر آئندہ آئے گا،

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ یوں تقریر کی جائے کہ اگر (واجب کا وجود اس کی ذات کا عین نہ ہوگا) تو اس کی ماہیت اور ذات پر زاید ہوگا پس لازم آئے گا کہ شے اپنے وجود پر وجود کے اعتبار سے مقدم ہو جائے!

اور اس کا بطلان بدیہی ہے؛ اس کے لیے صاحب "مباحث مشرقیہ" کے اس بیان سے تائید حاصل کرنے کی قطعاً ضرورت نہیں ہے؛ جو انھوں نے کہا کہ ایسی صورت میں لازم آتا ہے کہ ایک ہی شئے کے لیے دو وجود ہوں؛ اور وجودات کے اندر تسلسل پیدا ہو جائے گا کیونکہ وہ وجود جس کو ماہیت پر مقدم ہونا چاہئے اگر ماہیت کا عین ہے تو پھر یہی مدعا تھا، اور اگر اس کا غیر ہے تو پھر اس میں کلام شروع ہو گا اور یوں تسلسل لازم آجاتا ہے؛ اس لزوم کی وجہ یہ ہے؛ کہ ایسی صورت میں وجود کو ماہیت کی طرف ایسی احتیاج پیدا ہو جائے گی جو عارض کو معروض کی طرف ہوتی ہے؛ تو اب یہ وجود ممکن ہو جائے گا کہ غیر کی طرف احتیاج پیدا ہو جانے کا ہی مقتضی ہے، پس یہ وجود علت کا محتاج ہو گیا، اور ماہیت کے سوا اور کوئی چیز علت بن نہیں سکتی؛ کیونکہ جو وجود واجب ہوا کرتا ہے؛ اس کے لیے ناجائز ہے کہ کسی غیر کا وہ محتاج ہو؛ اور ہر علت اپنے معلول پر مقدم ہوا کرتی ہے تو حاصل یہ ہوا کہ ماہیت خود اپنے وجود پر وجوداً مقدم ہو جائے گی۔

تیسرے طریقے کی تقریر یہ ہے کہ اگر واجب کا وجود اس کی ذات پر زائد ہو گا، تو لازم آتا ہے کہ واجب سے اس کے وجود کا ازالہ ممکن ہو جائے اور یہ بداہتہً محال ہے، لازمہ کو اس طرح بیان کیا جاتا ہے کہ اگر وجود کو غیر کا محتاج فرض کیا جائے گا تو اس کا ممکن ہونا ضروری ہو جاتا ہے اور نفس اپنی ذات کی حیثیت سے اس کا زوال جائز ہو جائے گا کیونکہ اگر ممکن نہ ہو گا تو پھر وہ وجود واجب ہو کر ایسی استقلالی حیثیت حاصل کرے گا کہ ماہیت کے ساتھ اس کا تعلق باقی نہ رہے گا حالانکہ یہ خلاف فرض ہے؛ لیکن اس میں ذرا بحث ہے؛ اور وہ یہ ہے؛ کہ کسی شئی کا ذاتی طور پر ممکن ہونا یہ اس کے منافی نہیں ہے؛ کہ غیر کی طرف سے نفس اس غیر کی ذات پر نظر کرتے ہوئے، اس میں وجوب پیدا ہو جائے تو اب اس وجود کے متعلق جیسے عارض اور واجب کی ذات پر زائد فرض کیا گیا ہے یہ ارادہ کیا گیا ہے کہ نفس اس کی ذات پر نظر کرتے ہوئے اس کے زوال کا

امکان پیدا ہو گیا۔ تو اسے تسلیم کر لینا چاہیے؛ لیکن اس سے یہ کب لازم آتا ہے کہ معروض کی ذات پر بھی نظر کرتے ہوئے اس کے زوال کا امکان پیدا ہو؛ کیونکہ یہاں تو صورت حال یہ ہے کہ خود معروض کی ذات نفس اپنی ذات کی حیثیت سے وجود کو مقتضی ہے؛ اور اس کے اندر ایجاب پیدا کر رہی ہے؛ اور اس ایجاب کے بعد احتمال زوال اور اس کا امکان خاص باقی نہیں رہتا؛

اور اگر یہ مقصد ہے کہ اس وجود کے زوال کا امکان اس ذات کے اعتبار سے لازم آتا ہے جو اس کی مقتضی اور اس کے اندر ایجاب پیدا کر رہی ہے، تو یہ غیر مسلم اور ممنوع ہے اور سند ممانعت کی وہی ہے جو گذر چکی۔

اس باب میں تینوں طریقوں میں سے دوسرا طریقہ جو سب سے زیادہ قابل اعتماد ہے، اس پر صاحب مباحث نے جو اعتراض کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اس میں کیا حرج ہے؛ اگر ماہیت کو نفس ماہیت کی حیثیت سے جیسی کہ وہ ہے، وجود کی علت قرار دی جائے، ایسی صورت میں ماہیت کو وجود پر تقدم ضرور حاصل ہوگا، لیکن تقدم وجوداً نہیں ہوگا، بلکہ نفس ذات ماہیت کو اس کی ذات کی حیثیت سے ہوگا، ٹھیک جس طرح سے ماہیات کے ذاتیات کو ماہیات پر تقدم حاصل ہوتا ہے؛ لیکن یہ تقدم وجودی نہیں ہوتا یا ماہیت کو لوازم ماہیت کی علت قرار دیتے ہیں؛ لیکن محض ذات کی حیثیت سے نہ کہ وجودی طور پر، یا حقایق ممکنہ کو وجود کا قابل قرار دیا جاتا ہے؛ حالانکہ قابل کا بھی تو (مقبول) پر مقدم ہونا ایک بدیہی امر ہے۔

حکیم طوسی نے اس اعتراض کو اپنی مختلف کتابوں مثلاً شرح اشارات اور تنزیل و محصل کے نقد میں رد کیا ہے؛ (جس کا خلاصہ یہ ہے) کہ یہاں گفتگو اس میں ہے کہ کوئی شے وجودی یا کسی موجود کی علت خارج میں ہو تو عقل کا یہ بدیہی فیصلہ ہے کہ ایسی علت کا وجودی طور پر تقدم ضروری ہے؛ کیونکہ جب تک اس کا لحاظ نہ کیا جائے گا کہ وہ شے موجود ہے اس وقت تک ناممکن ہے؛ کہ اس کو وجود کا مبدء قرار دیا جائے، یا یہ باور کیا جائے کہ وجود کا اس سے

افادہ ہوا، رہا وجود کے قابل کا مسئلہ تو یہاں یہ ضرور ہے کہ قابل کو عقل وجود سے معرّا اور خالی فرض کرے؛ یعنی اس میں وجود کا اعتبار نہ کرے ورنہ حاصل شدہ شے کے حصول کو ماننا پڑے گا (اور جس طرح وجود سے اس کا خالی ہونا ضروری ہے اسی طرح ضرور ہے کہ قابل وجود کو عدم سے خالی فرض کیا جائے "ورنہ" دو منافی اور متضاد چیزوں کے اجتماع کو ماننا پڑے گا پس یہی متعین شکل ہے' کہ (وجود کی قابل) صرف ماہیت بحیثیت ماہیت ہوتی ہے ذاتیات اور اس کی ماہیت کی نسبت' یا ماہیتوں کو جو نسبت اپنے لوازم کے ساتھ ہوتی ہے تو ان صورتوں میں ماہیات کو جو ان پر وجوداً مقدم حاصل ہوتا ہے وہ صرف ایک عقلی بات ہے' کیونکہ ماہیتوں کا اپنے ذاتیات سے جو تقوم ہوتا ہے یا لوازم سے ان کا اتصاف ہوتا ہے؛ یہ صرف عقل کے تحلیلی اعمال ہیں؛ ایسا نہیں ہے جیسے بیاض اور سفیدی کو جسم کے ساتھ نسبت ہوتی ہے' اس محقق کے کلام کی تائید شیخ الرئیس کے اس بیان سے ہوتی ہے؛ جو اس نے اپنی کتاب "مباحثات میں" ان الفاظ کے ساتھ درج کیا ہے:-

"وجود کے لیے جائز نہیں ہے کہ وہ ماہیت کا معلول ہو؛ کیونکہ وجود کے لیے اس کے سوا اور کوئی دوسرا حال نہیں ہوتا کہ وہ موجود ہے اور موجود کی علت موجود ہوتی ہے' اسی طرح معدوم کی علت معدوم ہوتی ہے"

"اور کوئی شے اس حیثیت سے کہ وہ شے اور ماہیت ہے اس کی علت شے اور ماہیت ہی ہوگی"

"اور یہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ ایک شے نفس شے ہونے کی حیثیت سے اگر کسی شے کی علت ہو تو اب وہ ہر شے کی علت ہو جائے"

" اور ہر ایسی ماہیت جس کا لازم وجود ہو' اس کے لیے جائز نہیں ہے کہ اس کا لازم اس کا معلول بھی ہو"

اسی مضمون کو شیخ نے اشارات اور شفا میں بھی بیان کیا ہے؛ خلاصہ

یہ ہے کہ کوئی ایسی چیز جس کو بحیثیت وجود یافتہ اور حاصل الوجود ہونے کے تصور کیا جائے اس کا سبب بجز حاصل الوجود شئے کے اور کچھ نہیں ہو سکتا، اور اگر ماہیت بحیثیت ماہیت ہونے کے وجود کی سبب بن سکتی ہے، تو پھر یہ بھی جائز ہو سکتا ہے، کہ وجود ماہیت کے ساتھ عدم کی حالت میں بھی وابستہ ہو سکے، کیونکہ جس چیز کو ماہیت کے ساتھ بحیثیت ماہیت کے تعلق اور لزوم ہو سکتا ہے، تو یہ لزوم اور تعلق ہر وقت ہو سکتا ہے جس طرح بھی اس کو فرض کیا جائے یعنی ماہیت کے وجود ہی پر یہ تعلق موقوف نہیں ہو سکتا، اور یہ محال ہے کہ کوئی ماہیت کسی شئے کی علت ہو اور اس کو وجود عارض نہ ہوا ہو، کیونکہ ایسی صورت میں ایک موجود کی علت وہ چیز ہو جاتی ہے، جسے ابھی وجود حاصل ہی نہیں ہوا، اور جب علت ہی کو وجود نہ ملا، تو معلول کو وجود کس طرح حاصل ہو سکتا ہے، بلکہ ایسی صورت میں لازم آتا ہے کہ علت کی صرف ماہیت ہو، اور معلول ایسی ماہیت کے ساتھ لپٹ گیا، اس کو مثال سے یوں سمجھو، کہ مثلث کا تابع یہ حکم ہے، کہ اس کے زاویے دو قائموں کے مساوی ہوتے ہیں، لیکن ان زاویوں کا قائموں کے مساوی اس طور پر ہونا کہ وہ حاصل و موجود بھی ہوں نہیں ہو سکتا جب تک کہ خود مثلث کو وجود عارض نہ ہو لے، اب اگر مثلث کو وجود عارض نہ ہوا ہو تو زاویوں کا دو قائموں کی مانند ہونا، اس کو بھی کوئی وجود حاصل نہیں ہو سکتا،

جس طرح ان زاویوں کے متعلق جو قائموں کے مانند ہیں، یہ کہنا جائز ہے کہ ان کی ایک ماہیت ہے، جس کے ساتھ وجود کا اعتبار نہیں کیا جاتا، اسی طرح یہ درست نہیں ہے، کہ وجود کے متعلق بھی کہا جائے، کہ اس کی بھی ایک ماہیت ہے، جس کے ساتھ وجود کا اعتبار نہیں کیا جاتا، کیونکہ زاویوں کی ماہیت مثلث کی وجود کے ساتھ موجود ہوئی ہے، اور ان کے عدم کے ساتھ معدوم ہوئی ہے، جب تک مثلث کے لیے وجود کی ساخت نہ ہوگی (ان زاویوں) کی ماہیت کے لیے وجود نہیں ہو سکتا

پس اول (یعنی وجود واجب) کے لیے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس کو وجود عارض ہوا، اور اس وجود کی وجہ سے اس کو وجود حاصل ہوا، اسی طرح یہ کہنا بھی جائز نہیں ہے، کہ (وجود کی وہ ماہیت) اگرچہ موجود نہیں ہوتی ہے، لیکن وہ وجود جو اس ماہیت سے حاصل ہوتا ہے اس وجود کا وجود اس وقت ہوتا ہے اور نہ یہ کہنا صحیح ہے، کہ اس کو (یعنی ماہیت وجود کو) اس حیثیت سے کہ وہ ایک ماہیت ہے، وجود کی ماہیت اس کو لازم ہے، اور اس حیثیت سے کہ وجود اس کو عارض ہوتا ہے، وجود کی ماہیت کا وجود اس کو لازم ہوتا ہے؛

کیونکہ وجود کی ماہیت (کے لئے ضروری ہے کہ وہ موجود ہو) اور اس حکم سے وہ خالی نہیں ہو سکتی، اس کا حال ان زاویوں کا سا نہیں ہو سکتا جو دو قائموں کے مانند ہیں کہ نفس اپنی ذات کی حیثیت سے ان زاویوں کے لیے بحیثیت ماہیت ہونے کے وجود کا دائمی طور پر ان کے لیے ثابت ہونا کوئی ضروری نہیں ہے بلکہ ان کی ماہیت مثلث کے وجود کے بعد موجود ہوتی ہے؛ اور جب مثلث معدوم ہو جاتا ہے، تو یہ ماہیت بھی معدوم ہو جاتی ہے، نیز اگر وہ وجود جو واجب ہے اگر اس کی ماہیت معدوم ہو جائے تو وجود بھی معدوم ہو جائے گا؛ ایسی صورت میں خود ماہیت وجود کا سبب باقی نہیں رہتی؛ بلکہ اس کا موجود ہونا یہ وجود کا سبب بن جاتا ہے؛ تو اب وجود واجب اس کا محتاج ہو گا، کہ اس کی ماہیت موجود ہو؛ تاکہ وجود کا جو وجود ہے وہ اس کو لازم ہو، کیونکہ اگر ایسا نہ ہو گا یعنی (وجود کی ماہیت موجود نہ ہو گی) تو اس ماہیت کو وجود کا عدم لازم ہو گا، نتیجہ یہ ہوا کہ ماہیت وجود قبل اس وجود کے جو اس کو لازم ہے موجود ہو جائے تو اب یہ لازم آجاتا ہے کہ ماہیت وجود کو قبل اس کے کہ اس سے وجود جو اس کو لازم ہے صادر ہو، وجود عارض ہو جائے اور یہ محال ہے اس بات کو خوب اچھی طرح محفوظ کرو؛ کیونکہ اس مقام پر اس کی نظیر شاید اور کہیں میسر نہ آئے؛

ایک تنقیدی اشارہ

تم یہ معلوم کر چکے ہو کہ وجود کی ماہیت کے ساتھ وہ نسبت نہیں ہوتی جو عرض کو اپنے محل اور موضوع کے ساتھ ہوتی ہے، مطلب یہ ہے کہ (وجود اور ماہیت میں) یہ نہیں ہوتا کہ ماہیت کی ایک الگ بود یا ہستی ہے اور وجود کے لیے کوئی جداگانہ ہستی ہے، جو ماہیت میں ہو کر پائی جاتی ہے، بلکہ وجود ماہیت ہی کے ہونے اور پائے جانے کا نام ہے، اور وجود ہی کی بدولت ماہیت کا حصول ہوتا ہے بہر حال ماہیت اپنی ذات کی حد تک سخت پوشیدگی اور خفا میں ہے وجود ہی کے ذریعے سے وہ بنتی ہے روشن ہوتی ہے ظاہر ہوتی ہے،

الغرض ماہیت اور وجود میں جو باہمی نسبت ہے وہ تعلقی نہیں بلکہ اتحادی نسبت ہے،

اور دو حاصل شدہ چیزوں، یا حصول یافتہ حقیقتوں میں اتحاد کا تصور نہیں کیا جا سکتا، بلکہ یہ نسبت یعنی (اتحاد) ان ہی دو چیزوں میں ممکن ہو سکتی ہے، جن میں ایک تو متحصل اور دوسری غیر متحصل ہو، مثلاً جنس اور فصل کو جب عقلی مادہ اور صورت کی حیثیت سے نہیں بلکہ جنس و فصل ہی کی حیثیت سے تصور کیا جائے (تو ان میں اتحادی نسبت پیدا ہوتی ہے) اسی طرح سے ماہیت کا وجود کے رنگ سے رنگین ہونا، یہ بھی صرف ایک ذہنی اور عقلی بات ہے، مطلب یہ ہے کہ عقل ''موجود'' کو ذہنی طور پر دو چیزوں، یعنی ایک مبہم ماہیت اور دوسری وجود حاصل کی شکل میں تحلیل کرتی ہے، اور اس تحلیل ذہنی کے بعد ماہیت کو وجود کے ساتھ متصف کرتی ہے اور یہ بات گذر بھی چکی ہے،

تو ایسی چیز جو مبہم اور غیر متحصل ہے، وہ کسی متحصل شے کی علت نہیں بن سکتی خصوصاً ایسا متحصل کہ اس مبہم کا تحصل بھی اس متحصل سے ہونا ہو، کہ ماہیت کا تحصل وجود کے ذریعے سے ہوتا ہے بلکہ یہ متحصل یعنی وجود ہی ماہیت کے تحصل کا دوسرا نام ہے، جس طرح حقیقی مضاف دراصل

موضوع کی اضافت ہی ہوتی ہے۔ باقی اپنی ماہیتوں کے اعتبار سے ذاتیات کا اس چیز پر مقدم ہونا، جس کی ترکیب و تالیف ان ہی ذاتیات سے ہوتی ہے، یا ماہیت کا اپنے لوازم پر مقدم ہونا، تو یہ علّیت کے سوا تقدم کی ایک اور قسم ہے، اور اس وقت میں اس تقدم میں گفتگو کر رہا ہوں، جو علت و تاثیر کی بدولت حاصل ہوتا ہے؛ تو اب اگر یہ کہا جائے کہ کیوں نہیں وجود پر بھی ماہیت کے تقدم کو اسی قبیل سے قرار دیا جائے، میں کہتا ہوں کہ یہ چند وجوہ سے فاسد اور غلط ہے؛ جن میں سے ایک بات تو یہی ہے کہ میں نے ابھی کہا ہے کہ وجود اور ماہیت میں اتحاد کا علاقہ ہے؛ یعنی ان میں باہم ایک کو دوسرے پر دراصل کوئی تقدم حاصل نہیں ہے کیونکہ واقع میں تو جو چیز موجود ہوتی ہے، وہ صرف وجود ہے، اور ذہنی عمل تحلیل کے بعد، وجود ہی سے اس ماہیت کا انتزاع کیا جاتا ہے جو واقع میں وجود کے ساتھ متحد ہوتی ہے، اور جن محققوں کے نزدیک وجود کو (صرف ذہنی نہیں) بلکہ عینی طور پر بھی ماہیت پر تقدم حاصل ہے، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ جاعل اور خالق سے واقع میں جو چیز صادر ہوتی ہے، وہ وجود ہی ہے، اور اسی کو اعیان اور خارج میں تقرر و ثبوت ہوتا ہے؛ رہی ماہیت تو وہ ایک چیز ہے، جو وجود سے سمجھی جاتی ہے، اور حقیقت کے اعتبار سے اس کے ساتھ متحد ہوتی ہے اور اسی معنی کے لحاظ سے ماہیت کو وجود کا فرع کہہ دیتے ہیں اس کے یہ معنی کبھی نہیں ہوتے، کہ ماہیت (وجود) کی معلول ہوتی ہے، یا اس سے اثر پذیر ہوتی ہے، کیونکہ ماہیتیں نہ مجعول و مخلوق ہوتی ہیں اور جعل بسیط اور جعل مرکب ہر قسم کے جعل کے اثر سے وہ آزاد ہیں، جیسا کہ عنقریب تم کو معلوم ہوگا؛ حاصل یہ ہے کہ جب تک امکانی وجود جاعل سے صادر نہ ہولے اس وقت تک ماہیت ہونے کے کوئی معنی بھی نہیں ہیں؛ ہاں جب وجود صادر ہوگیا تو ماہیت کا بھی تقرر ہوتا ہے، لیکن ماہیت کا یہ تقرر نہ وجود سے پہلے ہوتا ہے اور نہ بعد کو، بلکہ خود وجود ہی کے مرتبے میں وجود کے ساتھ ساتھ، لیکن ماہیت اپنی یافت یا حصول میں کوئی استقلالی حیثیت نہیں رکھتی۔

دوسری بات یہ ہے، کہ ماہیت کے لوازم محض ایسے انتزاعی امور ہوتے ہیں، جن کا فی نفسہ کوئی تاصل اور تحقق نہیں ہوتا اور میں اس کی تحقیق کر چکا ہوں کہ وجود ایک حقیقی امر، اور واقعی حقیقت ہے، پھر اس کو ماہیت کے لوازم میں کیسے داخل کیا جا سکتا ہے اور ماہیت اور لوازم ماہیت میں تقدم و تاخر کی نسبت اگرچہ وجود کے دخل دیئے بغیر بھی حاصل ہوتی ہے تاہم یہ نسبت وجود کی وجہ سے تو پیدا نہ ہوتی ہو، لیکن ان دونوں کو وجود کا حکم جب شامل ہوتا ہے، اس کے ساتھ ماہیت اور ان کے لوازم کی اس نسبت کو معیت تو حاصل ہوتی ہے کیونکہ لوازم کا ماہیات سے انفکاک بہر حال وجود ہی کے اعتبار سے نہیں ہوتا، خواہ جس قسم کا وجود ان کے لیے مناسب ہو، الغرض لوازم کو ماہیات جس مرتبے میں بھی چاہتے ہوں، وجود کے ساتھ ان کا مخلوط ہونا ضرور ہے اگرچہ ان کا یہ چاہنا اور ان کا یہ اقتضا وجود کی وجہ سے نہ بھی ہو،

ایسی صورت میں وجود ماہیت کے لوازم میں سے کیسے قرار پا سکتا ہے، کیونکہ وجود کو ماہیت سے اس کے مرتبے کے لحاظ سے کوئی تاخر حاصل نہیں ہے،

تنبیہ کوئی سی شے یا چیز ہو، وہ ماہیت ہوگی یا وجود، کیونکہ ماہیت سے بہر حال ایسی چیز مراد لی جاتی ہے جو وجود نہ ہو، نیز ماہیت کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ کوئی ایسا امر ہے جسے کلی ہونے یا مبہم ہونے کی صفت عارض ہوتی ہے۔

اس تمہید کے بعد اب ہم کہتے ہیں کہ وجود کے سوا کوئی سی چیز بھی ہو، یہ تو ہو سکتا ہے کہ وہ کسی صفت کی سبب بن جائے، اور صفت کسی اور صفت کی سبب ہو جائے، لیکن یہ نہیں ہو سکتا کہ وہ اپنے وجود کا سبب ہو، کیونکہ سبب کا (مسبّب پر) وجوداً تقدم ضروری ہے، اور وجود کے سوا جتنی چیزیں ہیں ان کو خود وجود پر وجوداً تقدم حاصل ہی نہیں ہو سکتا، اس تقریر سے اس پر تنبیہ کی جاتی ہے، کہ واجب الوجود، وجود کے سوا

اور کچھ نہیں ہو سکتا کیونکہ وجود کے سوا جو کچھ بھی ہے، وہ وجود کا سبب نہیں بن سکتا؛ اس لیے واجب الوجود اپنے وجود کا بھی سبب نہیں بن سکتا، نتیجہ یہ ہوا کہ واجب موجود بذاتہ باقی نہیں رہتا، تو وہ لذاتہ واجب بھی نہیں ہو سکتا؛ بلکہ دراصل واجب الوجود وہ ہو جاتا ہے جو بذاتہ موجود ہے۔

ایک وہم اور اس کا ازالہ

تم کہہ سکتے ہو کہ جو بات ابھی وجود کے سوا امور کے متعلق کہی گئی، بجنسہٖ یہی تقریر وجود کے بارے میں بھی کی جا سکتی ہے؛ کہ یوں کہا جائے کہ اگر وجود کو اپنے وجود اور اپنے ہونے کا سبب قرار دیا جائے گا؛ اور ظاہر ہے کہ سبب کو (مسبّب) پر وجود "تقدم حاصل ہوا کرتا ہے، اس لیے لازم آتا ہے کہ وجود کو خود اپنے وجود پر تقدم حاصل ہو جائے اور یہ محال ہے؛

مگر اس کے جواب میں میں کہوں گا کہ جس امر کو تم نے محال قرار دیا ہے؛ ہمیں اس امر کا محال ہی ہونا مسلم نہیں ہے؛ کیونکہ وجود کو اپنی موجودیت پر جو تقدم حاصل ہے؛ تو خود اپنی ذات کے اعتبار سے ہے؛ یعنی وجود ہی کے اعتبار سے یہ تقدم پیدا ہوتا ہے؛ بخلاف ماورا وجود چیزوں کے کہ ان کے اندر اپنی ذات کے اعتبار سے نہیں بلکہ وجود کے اعتبار سے متقدم ہونا لازم آتا تھا، اور ظاہر ہے کہ یہ بات کہ (وجود کو اپنی موجودیت پر نفس اپنی ذات کے اعتبار سے اگر تقدم حاصل ہوتا ہے) تو اس میں محال ہونے کی کیا بات ہے۔ اس کو زیادہ واضح طور پر سمجھانے کے لیے میں پھر کہتا ہوں کہ وجود کے سوا جتنی چیزیں ہیں وہ یقیناً معلول ہیں، مثلاً انسان کا موجود ہونا یا تو محض انسانیت کی وجہ سے ہوگا، یعنی یہ کہ محض انسان ہونے کی وجہ سے وہ موجود ہوتا ہے یا اس کے موجود ہونے کی وجہ کوئی اور بیرونی چیز ہوتی ہے۔

پہلی شق تو صحیح نہیں ہو سکتی کیونکہ انسان انسان اسی وقت ہو سکتا ہے کہ جب وہ موجود ہولے تو اب اگر وہ یعنی انسان اس لیے موجود ہوتا ہے کہ وہ انسان ہے تو اس کا دوسرا مطلب یہ ہوا کہ وہ

اس لیے موجود ہوتا ہے، کہ وہ موجود ہے نتیجہ یہ لازم آیا کہ انسان موجود ہونے سے پہلے موجود ہوتا ہے اور یہ محال ہے،

اس لیے دوسری ہی شق باقی رہتی ہے؛ یعنی یہ کہ انسان کے موجود ہونے کی کوئی صورت بجز اس کے نہیں ہے کہ وہ کسی علت اور سبب ہی کی وجہ سے موجود ہوتا ہے۔

اب اس کا (یعنی اس جملے کا کہ "وجود" کے سوا جتنی چیزیں ہیں سب معلول ہیں) علس نقیض یہ پیدا ہوتا ہے کہ جو چیز معلول نہیں ہے وہ وجود کے سوا اور کوئی چیز نہیں ہو سکتی بلکہ یہ صرف وجود ہی ہے' اب اگر کہا جائے کہ (انسان کے متعلق مثلاً جو تقریر کی گئی) وہی وجود کے متعلق بھی کی جا سکتی ہے؛ کہ اس کا حال بھی یہی ہے کہ وجود کے لیے یہ جائز نہیں ہو سکتا کہ اس کا موجود ہونا اس لیے ہو کہ وہ وجود ہے؛ کیونکہ اگر وجود اس لیے وجود ہو کہ وہ موجود ہے تو اس کا مطلب پھر وہی ہو جاتا ہے کہ وہ یعنی وجود اس لیے موجود ہے کہ وہ موجود ہے اور وہی محال ہونے والی بات یہاں بھی پلٹ کر آجاتی ہے؛ اس کا جواب یہ ہے کہ وجود کسی دوسرے وجود کے ساتھ نہیں بلکہ اسی وجود کے ساتھ موجود ہوتا ہے؛ جو عین اس کی ذات ہے تو اب میرے اس قول کے معنے کہ وجود اس لیے موجود ہوتا ہے کہ وہ موجود ہے' اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ وجود خود اپنی ذات سے موجود ہوتا ہے؛ اب یہ لازم نہیں آتا کہ وجود اپنے موجود ہونے سے پہلے موجود ہو گیا بلکہ اگر کچھ لازم آتا ہے تو صرف اس قدر کہ وجود خود اپنے موجود ہونے پر ذاتی طور پر مقدم ہے؛ اور اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے؛

بہر حال (اس تقریر سے) یہ امر بخوبی روشن ہو گیا کہ وجود کے سوا جتنی چیزیں ہیں وہ وجود کی وجہ سے موجود ہوئی ہیں؛ اور خود وجود اپنی ذات کی حیثیت سے موجود ہوتا ہے؛ اس کی مثال ایسی ہے؛ کہ جتنی زمانی چیزیں ہیں یعنی (زمانے میں پائی جاتی ہیں) ان میں باہمی طور سے

تقدم و تاخر زمانے کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے اور خود زمانے میں یہ بات نفس زمانہ کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے، یا مثلاً اجسام میں اختلاف تو مادے کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے، لیکن مادے میں خود مادے کی وجہ سے؛ یا دنیا کی ساری چیزیں حس کے آگے نور اور روشنی کے ذریعے سے ظاہر ہوتی ہیں، اور نور کا ظہور کسی دوسرے کے ذریعے سے نہیں بلکہ خود اپنی ذات سے ہوتا ہے؛ یہ ہے وہ تقریر جو بعض حکیموں نے کی ہے؛ لیکن پھر بھی بات محل تامل رہ جاتی ہے۔

چوتھی بات وہ ہے جو صاحب تلویحات نے لکھی ہے کہ ایسی چیز جس کے وجود کو ذہن اس کی ماہیت سے جدا کر سکتا ہے۔ اس ماہیت کے متعلق سوال ہوتا ہے، کہ نفس میں اس کا خود ذاتی وجود محال اور ممتنع تو نہیں ہے؛ اگر ممتنع ہے تو ایسی ماہیت کا کوئی حصہ موجود نہیں ہو سکتا اور اگر اس (ماہیت کا وجود محال نہیں ہے) بلکہ اس کا کوئی حصہ صاحب وجود ہے؛ تو چونکہ وہ (یعنی ماہیت) ایک کلی امر ہے، ضرور ہے کہ اس کے دوسرے جزئیات ایسے بھی ہوں، جنھیں عقل تصور کر سکتی ہے اور اپنی ماہیت کے نیچے ان کا اندراج محال نہ ہو؛ بلکہ نامحدود طور پر ایسے جزئیات کا ہونا ممکن ہے؛ اور تم کو معلوم ہو چکا ہے کہ کسی کلی کے جزئیات جس حد تک بھی وقوع پذیر ہو چکے ہوں، تاہم دوسرے جزئیات کے ہونے کا امکان ہنوز باقی رہتا ہے پس (اس ماہیت) کی وہ جزئی جو واقع ہو چکی ہے، اگر اس کا وجود واجب ہو اور اس واجب وجود کے سوا اس کے لیے کوئی علیحدہ ماہیت بھی ہو؛ تو اب اس ماہیت کو اگر کلی حیثیت سے تصور کیا جائے۔ تو ظاہر ہے کہ اس کے اندر کسی دوسری جزئی کے اندراج کی ذاتی طور پر گنجائش ضرور ہو گی؛ کیونکہ اگر اس (جزئی) میں وجود کا اثبات ماہیت کے لیے ممتنع اور محال ہو گا، تو جس کے وجود کو واجب فرض کیا گیا تھا؛ اپنی ماہیت کے اعتبار سے اس کا وجود ممتنع ٹھیرے گا اور یہ محال ہے؛

زیادہ سے زیادہ جو چیز ممکن ہو سکتی ہے وہ یہ ہے؛ کہ ایسا وجود ماہیت کی وجہ سے نہیں، بلکہ کسی اور بیرونی اسباب کی بنیاد پر ممتنع ہو، بہر حال نفس اپنی ذات کی حیثیت سے اس کا ممکن ہونا ضروری ہے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ پھر ایسا وجود (جو ممکن) ہو واجب نہیں رہ سکتا، کیونکہ واقع شدہ جزئیات کے سوا ماہیتوں کے تمام جزئیات ہمیشہ ممکن ہی باقی رہتے ہیں جیسا کہ ابھی اس کی تقریر گزر چکی اور جو چیز ممکن ہو گی وہ واجب نہیں ہو سکتی تو جب اس واجب کی ماہیت کا کچھ حصہ ممکن ہوا، تو واجب بھی اپنی ماہیت کے اعتبار سے ممکن ہو جاتا ہے اور یہ محال ہے پس حاصل یہ ہے کہ اگر دائرۂ وجود میں کوئی چیز واجب ہے تو اس کے لیے وجود کے سوا کوئی ایسی ماہیت نہیں ہو سکتی جسے عقل اور ذہن دو چیزوں کی طرف تحلیل کر سکے۔

پس واجب صرف اور خالص وجود کا نام ہے جو خصوص و عموم وغیرہ کی آلودگیوں سے بالکل پاک ہوتا ہے، صاحب تلویحات کا قول ختم ہو گیا (خدا اس کے دلی راز کو پاک کرے۔)

میں خیال کرتا ہوں کہ یہ ایک مضبوط دلیل اور اچھی تحقیق ہے اور اس پر یہ اعتراض کرنا کہ آخر یہ کیوں جائز نہیں ہو سکتا کہ عقل کسی امر موجود کی تحلیل ایسی دو چیزوں کی طرف کرے، جن میں ایک تو وجود ہو اور دوسرا اس وجود کا معروض ہو، پھر یہ معروض بجائے کلی ہونے کے کوئی شخصی اور جزئی امر ہو، اور یہ کہنا کہ ماہیت کا اطلاق تو ہمیشہ کسی کلی پر ہوتا ہے یہاں مفید نہیں ہے، کیونکہ (صاحب تلویحات کا مقصود) تو یہ ہے کہ وجود واجب میں کوئی زاید چیز نہیں ہے، بلکہ اس کی حقیقت کی عین ہے اور یہ مقصود ثابت نہ ہو سکا، (میرے خیال میں) یہ اعتراض یوں اٹھ سکتا ہے؛ کہ صاحب تلویحات کی گفتگو کو اس پر مبنی قرار دیا جائے کہ کسی شے کا متشخص و متعین ہونا، واقع میں اس کے وجود اور اس کے ہونے ہی کی ایک شان کا نام ہے

جیسا کہ اہل تحقیق کی رائے ہے، جس کے حق ہونے کی تصریح فارابی کے کلام میں موجود ہے۔

پس عقل معروض و عارض کی طرف جس چیز کی تفصیل و تحلیل کرے گی وہ یقیناً وجود ہی اپنے مرتبہ ذات کے لحاظ سے ہوگا، اس وقت اس شے کے وجود کلی کا لحاظ نہ کیا جائے گا اور جس چیز کی بھی کوئی کلی ماہیت ہوگی، ظاہر ہے کہ نفس اس کے تصور میں اس کی گنجائش نہ ہونے کے کوئی معنے نہیں ہو سکتے، کہ علاوہ واقع شدہ جزئیات کے اس کے لیے اور جزئیات کا ہونا بھی ممکن ہے یوں کسی بیرونی مانع کی وجہ سے ایسا نہ ہو سکتا ہو (لیکن نفس مفہوم کلی کا یہی اقتضاء ہے) تو اب صاحب تلویحات کے برہان کا حاصل یہ ہوا کہ وجوب امکان امتناع جب ماہیات اور ذوات کے لوازم میں ہیں، کیونکہ جب شے کو ان تین امور کی طرف تقسیم کرتے ہیں تو اس وقت صرف شے کو نفس اس کی ذات کے لحاظ سے دیکھتے ہیں، کہ وجود کی طرف منسوب کرنے سے بعد اس کے کیا حالات ہیں۔

اب اگر وہ چیز جسے واجب فرض کیا گیا ہے کوئی ایسا امر ہو جو نفس وجود کے سوا ہے، تو یقیناً وہ واجب ایک کلی معنی ہوگا جس کے لیے عقلی طور پر جزئیات ہوں گے اب ان جزئیات کے متعلق سوال ہوگا، کہ آیا ان میں سب کے سب ذاتی طور پر ممتنع اور محال ہیں، یا واجب ہیں یا ممکن ہیں، اور یہ تینوں شقیں باطل ہیں۔ کیونکہ پہلی صورت وجوب اور وجود کی منافی ہے، اور دوسری اس کے منافی ہے کہ اس کے وہ جزئیات جو ابھی واقع نہیں ہوئے ہیں ان کے عدم کے منافی ہیں! اور تیسری صورت ان جزئیات کے وجوب کے منافی ہے جن کے متعلق فرض کیا گیا ہے کہ واقع ہو چکے ہیں اور ظاہر ہے کہ جب تالی کی تمام شقیں باطل ہیں تو یہ مقدم کے بطلان اور غلط ہونے کو مستلزم ہے، یعنی واجب کو جو یہ فرض کیا گیا تھا کہ وجود کے سوا کوئی

اور معنی ہے، سو غلط ہو گیا۔ پس ثابت ہو گیا، کہ اگر دائرۂ وجود میں کوئی چیز بالذات واجب ہے، تو وہ صرف ایسا وجود ہو گی جس کا تاکد اور تشخص نفس اس کی ذات ہو گی اس کی طرف عموم و خصوص و غیرہ صفات منسوب نہیں کیے جا سکتے۔

اور کس قدر وہ اعتراض شنیع ہے جسے بعض سر برآوردہ لوگوں نے (صاحب تلویحات پر) اس طرح وارد کیا ہے کہ غیر متناہی جزئیات کے محال و ممتنع نہ ہونے کا جو (صاحب تلویحات نے) دعوے کیا ہے یہ مسلم نہیں ہے آخر اس کے ناجائز ہونے کی کیا وجہ ہو سکتی ہے کہ کسی کلی ماہیت کے ایسے متناہی اور متعدد افراد ہوں، کہ واقع میں ان کے سوا (اس کلی) کا اطلاق اور کسی حد تک متعدی نہ ہو اگرچہ وہمی طور پر ان متناہی افراد، پر زیادتی ہو سکتی ہو۔

نیز اگر (جزئیات کے غیر متناہی ہونے کے مسئلے کو تسلیم بھی کر لیا جائے تو اس کے معنے اگر یہ ہیں کہ وہ کسی ایسی حد پر نہیں ٹھیر سکتے جس کے بعد کہا جائے کہ اب اور نہیں ہو سکتے تو ایسی صورت میں لازم کو جو باطل قرار دیا گیا ہے اسی کو ممنوع قرار دیا جائے گا، اور اگر غیر متناہی کے دوسرے معنے لیے جائیں تو اس سے غایت مافی الباب اگر کوئی بات لازم آتی ہے تو وہ صرف یہ ہے، کہ غیر متناہی واجبات کو تسلیم کرنا پڑے گا اس وقت کہنے والا کہہ سکتا ہے، کہ خود اس بات (یعنی غیر متناہی واجبوں) کا باطل ہونا مسلم نہیں، کیونکہ تسلسل کے بطلان کے دلائل کو اگر تام بھی تسلیم کر لیا جائے جب بھی زیادہ سے زیادہ وہ اس پر دلالت کرتے ہیں کہ ایسے غیر متناہی امور جن میں سب اکھٹے ہو کر اگر موجود ہوں اور ان میں ترتیب بھی ہو، ایسا ہونا ممکن نہیں، لیکن غیر متناہی واجبوں میں اس قسم کی ترتیب کا ضروری ہونا نہ کوئی بدیہی امر ہے، اور نہ آج تک کوئی اس کو ثابت کر سکا ہے،" (معترض کا اعتراض ختم ہو گیا)

میں کہتا ہوں کہ اس شخص نے جو پہلی بات کہی وہ اس لیے باطل ہے کہ

کوئی سی بھی ماہیت ہو نفس اپنی ذات کی رو سے نہ وہ تناہی کو چاہتی ہے اور نہ لاتناہی کو، اور مراتب میں نہ کسی خاص رتبے کی وہ مقتضی ہوتی ہے؛ تو جب بیرونی امور سے قطع نظر کرکے صرف ماہیت عقل کے سامنے لائی جائے گی۔ تو یقیناً عقل کو اس سے انکار کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہو سکتی کہ اس کے افراد غیر متناہی ہیں؛

اسی طرح جو دوسری اور تیسری بات اس شخص نے کہی اس کے فاسد اور باطل ہونے کی وجہ یہ ہے؛ کہ اس وقت تسلسل کے باطل ہونے کے متعلق گفتگو ہی نہیں ہے خواہ واجبوں کو شمار اور عدد کے لحاظ سے غیر متناہی فرض کیا جائے، یا غیر متناہی کے وہ معنی لیے جائیں کہ کسی حد پہ وہ ٹھہرتا نہیں پھر انھیں مرتب فرض کیا جائے؛ یا ان میں باہمی موازات اور تکافوء کی نسبت سمجھی جائے؛ کچھ بھی ہو اس سے اس وقت بحث نہیں ہے اور جب اس سے بحث ہی نہیں ہے تو پھر یہ کہنا بے محل ہے کہ تسلسل کا بطلان تو ابھی خود قابل غور ہے؛ بلکہ اس وقت جو کچھ بھی بات ہو رہی ہے؛ وہ یہ ہے کہ اگر واجب کے لیے کوئی کلی ماہیت ہوگی تو اس کے لیے علاوہ واقع شدہ جزئی کے اور بھی جزئیات فرض کیے جا سکتے ہیں کیونکہ ماہیت کو جب اس کی ذات کی حیثیت سے تصور کیا جائے تو اس وقت بجز اپنی ذات ہونے کے وہ اور کچھ نہیں ہوگی تو اس کے افراد کا واقع ہونا یا نہ ہونا یہ دونوں باتیں ماہیت کی نفس ذات سے ایک خارج چیز ہوگی؛ تو نفس ماہیت کی جب ذات کو پیش نظر رکھا جائے گا اس وقت اس کے لیے ایسے افراد بھی ہو سکتے ہیں جن کا ابھی وقوع نہیں ہوا ہے؛ اور وجوب امتناع امکان جب معنی کے ایسے لوازم ہیں، کہ بیرونی چیزوں سے قطع نظر کرنے کے بعد بھی ان کا لزوم ضروری ہے، یعنی جتنے معانی بھی ہیں یہ نہیں ہو سکتا کہ ان میں کوئی معنی ان لوازم میں سے کسی ایک کے ساتھ موصوف نہ ہو؛ تو اب اگر کسی کلی ماہیت کا کوئی فرد ذاتی طور پہ واجب ٹھیرے گا تو اس کلی کے تمام افراد واجب ہو جائیں گے اسی طرح اگر ایک فرد بھی ممتنع

اور محال ہو گا تو سب ممتنع ہو جائیں گے اگر ایک فرد بھی ممکن ہو گا سب ممکن ہو جائیں گے۔
اب ہم کہیں گے کہ (واجب کے) جن افراد کا ابھی وقوع نہیں فرض کیا گیا ہے، یہ نہیں ہو سکتا کہ وہ لذاتہ واجب ہوں، ورنہ وہ معدوم کیوں رہتے؛ اور یہ بھی نہیں ہو سکتا کہ وہ ممتنع ہوں ورنہ اس کا جو فرد واقع ہو چکا ہے یہ بھی ممتنع ہو جائے گا۔ حالانکہ یہ خلاف فرض ہے، کیونکہ ہم جو کچھ بھی گفتگو کر رہے ہیں وہ اس کے بعد کر رہے ہیں کہ واجب کا وجود یقینی ہے اسی طرح وہ غیر واقع افراد ممکن بھی نہیں ہو سکتے؛ ورنہ جو بالذات واجب ہے وہ بھی ذاتی طور پر ممکن ہو جائے گا جو خلاف فرض ہے؛
بہر حال یہ ثابت ہو گیا کہ اگر واجب تعالیٰ کے لیے۔ انیت اور ہستی کے سوا کوئی ماہیت ہو گی، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ یعنی واجب ان تین مادوں میں سے کوئی ایک بھی نہ ہو؛ اور یہ محال ہے؛

ایک شک اور اس کا ازالہ

شاید تم یہ کہو کہ فلاسفہ نے اس کی تصریح کی ہے کہ عقول (یا ارواح جو مجرد ہیں) ان کا تشخص اور تعین بھی ان کی ماہیت کے لوازم میں ہے؛ یعنی وہ یہ کہتے ہیں کہ جو جواہر مادے سے پاک اور جدا ہیں، ان میں ہر ایک کی ماہیت کا یہ طبعی اقتضاء ہے کہ ان کی ہر نوع صرف ایک ہی شخصیت میں منحصر رہے؛ تو جیسے یہاں کہا جاتا ہے، کیوں نہیں واجب کے متعلق بھی کہا جائے کہ اس کی بھی ایسی ماہیت ہے؛ جو ایک ہی فرد میں منحصر ہو کر رہنا چاہتی ہے اور جب ایسا ہو سکتا ہے تو پھر یہ کیسے کہا گیا کہ نفس ماہیت تعین کے مرتبوں میں سے کسی خاص تعین کو مقتضی نہیں ہوتی؛ اس شبہے کے جواب میں تم کو معلوم ہونا چاہیے کہ ہر عقلی جوہر میں اس کے تشخص و تعین کا لوازم ذات میں سے ہونا؛ اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ کوئی مطلق ماہیت کسی خاص تعین کو مقتضی ہوتی ہے کیونکہ میں یہ بتا چکا ہوں کہ تعین (میری مراد اس لفظ سے وہ شے ہے جس سے تعین و تشخص حاصل ہوتا ہے یعنی ما بہ التعین) دنیا کی تمام چیزوں میں در اصل اس کا مخصوص وجود ہی ہوتا ہے؛ اور تم کو

معلوم ہو چکا ہے کہ وجود ایسی چیز ہے جس کی ماہیت مقتضی نہیں ہو سکتی، بلکہ لزوم سے کبھی صرف یہ معنی مراد لیے جاتے ہیں کہ دو چیزوں میں لزوم ہے، یعنی باہم ایک دوسرے سے منفک اور جدا نہیں ہو سکتے؛ خواہ ان میں ایک دوسرے کا مقتضی ہو یا نہ ہو؛ اور یہی مراد ان لوگوں کی اس جملے میں ہے کہ "ہر عقل کا تعین اس کی ماہیت کے لیے لازم ہے" باقی اگر لفظ تعین سے صرف متعین ہونا مراد ہو؛ یعنی کسی چیز کی متعینت تو ظاہر ہے؛ کہ یہ تو صرف ایک عقلی اعتباری بات ہے؛ کچھ مضایقہ نہیں ہے؛ اگر اس کو ماہیت کے لوازم میں شمار کیا جائے؛ خواہ لازم کے کوئی معنی لیے جائیں، کیونکہ بایں معنی تعین وہ امر مخصوص نہیں ہے جس کی وجہ سے شے کو تعین حاصل ہوا کرتا ہے، (واجب کا وجود عین اس کی ماہیت ہوتی ہے) اس دعوے کی پانچویں دلیل وہ ہے؛ جو صاحب اشراق کی دلیل سے بہت کچھ ملتی جلتی ہے اور مشائین کے مذہب سے بھی اس کو بہت مناسبت ہے؛

(تقریر اس کی یہ ہے) کہ اگر وجود کو واجب کی ماہیت پر زاید قرار دیا جائے گا تو لازم آتا ہے کہ واجب جوہر کے مقولے کے نیچے مندرج ہو جائے، ایسی صورت میں ایک فصل کی حاجت ہو گی جو اس کی تقویم کر سکے نتیجہ یہ ہوا کہ واجب کی ذات مرکب ہو جاتی ہے، اور یہ محال ہے، نیز یہ قاعدہ ہے؛ کہ جس بات کا انتساب فرد کی طرف سے درست ہو سکتا ہے اس کی نسبت طبیعت کی طرف بھی صحیح ہو گی جب اس کو خود اس کی ذات کی حیثیت سے فرض کیا جائے؛ اور جس طرح یہ کلیہ ہے اسی طرح یہ بھی کلیہ ہے، کہ جو بات طبیعت کے لیے منع ہو گی اس کے سارے افراد کے لیے بھی وہ ممتنع ہو گی؛ پس جب امکان کا انتساب جوہر کے بعض افراد کی طرف مشاہدۃً ہو رہا ہے؛ کیونکہ عنصریات کا حدوث اور ان کا زوال و فنا ایک مشاہدے کی چیز ہے؛ تو پھر اس امکان کا اطلاق اس مقولے پر بھی لذاتہ واقع ہو سکتا ہے؛ (جس کے نیچے یہ عنصریات درج ہیں یعنی جوہر) اب اگر واجب کو جوہر کے مقولے کے نیچے درج کیا جائے گا تو اس پر بھی

امکان کا پہلو اپنی جنس کے لحاظ سے پیدا ہو جائے گا۔ تو وہ بالذات واجب الوجود باقی نہیں رہتا اور یہ خلاف فرض ہے؛

بہر حال ہر وہ چیز جس کی ماہیت اس کے وجود پر زاید ہے؛ وہ جوہر ہوگا؛ یا عرض اور واجب نہ جوہر ہو سکتا ہے؛ جیسا کہ ابھی معلوم ہوا اور نہ وہ عرض ہو سکتا ہے کیونکہ واجب کا قیام دوسرے میں نہیں ہوتا' پس اس بزرگ و برتر کے لیے (یعنی واجب کے لیے) وجود کے سوا اور کوئی ماہیت نہیں ہو سکتی،

چند شکوک اور ان کے جوابات

اس دعوے پر کہ واجب الوجود کی حقیقت صرف وجود ہے اور کسی ماہیت کا میل اس میں نہیں ہے؛ لوگوں نے چند اعتراضات کیے ہیں۔ جس میں ایک یہ ہے کہ اگر واجب کا وجود ماہیت سے مجرد ہو گا تو سوال ہوتا ہے کہ اس کا یہ وصف کیا وجود کے نفس ذات کا اقتضاء ہے، تو چاہیے کہ وجود کے ہر فرد کا یہی اقتضاء ہو کیونکہ ذات سے ذات کا مقتضٰی جدا نہیں ہو سکتا' ایسی صورت میں (بجائے ایک واجب کے) چند واجب ہو جاتے ہیں جو محال ہے عنقریب اس کا بیان آئے گا اور اگر یہ وصف واجب کی وجود کی ذات کا نہیں) بلکہ کسی غیر کا اقتضاء ہے تو لازم آتا ہے کہ واجب اپنے وجوب میں غیر کا محتاج ٹھیرے کیونکہ اس کا وجوب ماہیت کے تجرد پر موقوف ہوا' اور یہ تجرد غیر پر موقوف ہے،' تو وجوب غیر پر موقوف ہو گیا' یہ نہ کہا جائے کہ تجرد کے لیے صرف اس چیز کا عدم کافی ہے؛ جو (ماہیت اور وجود کے اقتران کا سبب بن سکتا ہو) کیونکہ میں اس کے جواب میں کہوں گا کہ اب اقتران کا جو مقتضی ہے' اس کے عدم کا وہ محتاج ہو جائے گا۔

بہر حال اس اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ واجب کا یہ وصف خود اس کی اس ذات کا اقتضاء ہے جو ایک خاص وجود ہے اور تمام وجودات سے اس کی حقیقت مختلف ہے؛ خواہ یہ اختلاف حقیقت کا ہو جیسا کہ مشائیوں کا خیال ہے؛ یا کامل یا ناقص ہونے اور غنا و فقر کا اختلاف ہو؛ جیسا کہ

فارس کے حکماء اور خسروانیوں کا خیال ہے؛ اور خود یہ تفاوت بھی دراصل عظیم تفاوت ہے، کیونکہ وجود کی حقیقت کے ساتھ جب تک ضعف اور قصور یا کمی کی آلودگی نہ ہو، اس کے لیے ان معانی میں سے کوئی معنی ثابت نہیں ہو سکتا، جنھیں وجود کے سوا خیال کیا جاتا ہے، اور جس کی تعبیر ماہیات سے کی جاتی ہے یا ضعف بھی امکانی مراتب ہیں اور (وجود کے) تنزلات ہیں، جیسے سایہ اور ظل نور کے تنزلات سمجھے جاتے ہیں، کیونکہ سایہ یا ظل سے کوئی وجودی امر مراد نہیں ہوتا بلکہ نور کی کمی کے مراتب ہی کو ظل کہتے ہیں اور قصور یا کمی ایک امر عدمی ہے؛ اور یہی حال وجود کے مراتب کے تنزلات کا حال ہے کہ اس کی اصل حقیقت بھی ان بزرگوں کے نزدیک جن کا شمار پہلوی فلاسفروں میں ہے نور ہی ہے اور اس میں جو کمی یا قصور پیدا ہوتا ہے تو یہ ان کے ہویات کے ان خصوصیات کا نتیجہ ہے جو دراصل اپنی اس اصلی حقیقت پر کوئی زیادتی نہیں کرتے جو اپنے بنیادی وجود اور نور کے لحاظ سے ایک ہی ہیں۔

(ان ہی اعتراضوں میں) ایک یہ بھی ہے کہ واجب تمام ممکنات کا مبداء اور سبب ہے اب اگر وہ صرف وجود محض کا نام ہے، تو اس کی یہ صفت یعنی کائنات کا مبداء ہونا اگر اس کی نفس ذات کا اقتضاء ہے، تو لازم آتا ہے کہ وجود کے ہر ہر فرد کا یہی حال ہو؛ اور یہ محال ہے، کیونکہ یہ اس بات کو مستلزم ہے کہ ہر ممکن کا وجود خود اپنے نفس اور اپنے تمام اسباب وعلل کی علت و سبب ہے؛ اور اگر یوں کہا جائے کہ (ممکنات کا مبداء) وہ وجود مجرد ہے جس کے اندر مجرد کی قید بھی شریک اور داخل ہے تو اس وقت بھی لازم آئے گا کہ مبدء اول (یعنی ذات حق) مرکب ہو جائے۔ بلکہ (غور کرو گے تو صرف مرکب نہیں بلکہ یہ شق تو ذات حق کے) عدم کو مستلزم ہے، کیونکہ مبدء اول کے (دو جزوں وجود اور تجرد) میں سے ایک جز یعنی تجرد عدمی حقیقت ہے گویا مجموعی طور پر مبدء اول میں عدم ہے اور اگر (تجرد کی قید کو مبدء اول کی ذات میں شریک نہ کیا جائے) بلکہ کہا جائے کہ

اس کا مبدء ہونا تجرد کی شرط کے ساتھ مشروط ہے تو ایسی صورت میں لازم آتا ہے کہ ہر وجود کے لیے (بحیثیت اپنی ذات کے) جائز اور ممکن ہے کہ ہر وجود کا مبدء بن سکے البتہ مبدء ہونے کے لیے جو شرط ہے یعنی (تجرد) چونکہ وہ نہیں پایا گیا اس لیے ہر وجود پر مبدء ہونے کا حکم نہیں کیا جاسکتا اس اعتراض کا بھی یہی جواب ہے کہ (وجود کا مبدء ہونا) یہ اس کی اس ذات کا اقتضاء ہے جو بالکل ایک ایسا خاص وجود ہے جو اپنی ذات اور حقیقت کی رو سے تمام وجودات سے کلی طور پر مخالف ہے؛ جیسا کہ مشائیوں کا مسلک ہے؛ یا اپنے تاکد اور غنا کے اعتبار سے وہ تمام وجودات سے بالکل جدا ہے، جیسا کہ قدیم حکما کا خیال ہے۔

(ان ہی اعتراضات میں) یہ بھی ہے؛ کہ اللہ کی حقیقت ظاہر ہے، کہ کسی شے کی حقیقت کے برابر نہیں ہو سکتی؛ کیونکہ اس کے سوا جو کچھ بھی ہے ان کی حقیقتوں کا اقتضاء امکان ہے؛ اور اللہ تعالیٰ کی حقیقت امکان کے منافی ہے؛ پس لوازم کا اختلاف بتا رہا ہے کہ ملزوموں میں بھی اختلاف ہے؛ سو اس کے واجب کا وجود اور ممکن کا وجود نفس وجود ہونے میں تو برابر ہیں اب اگر خدا کے وجود کے ساتھ کوئی چیز ذات حق کے سوا نہیں ہے بلکہ ذات حق مجرد اسی وجود کا ہی نام ہے تو ماننا پڑے گا کہ جو چیز خدا کی ذات کی پوری اور تمام حقیقت ہے وہ ممکنات کے وجود کے مساوی اور برابر ہے۔

اس اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ممکنات کا وجود نہ تو ممکن کی ماہیت کا عین ہے اور نہ اس کا جز ہے بلکہ اس کی ذات کو وجود عارض ہوتا ہے مگر یہ کمزور جواب ہے؛ کیونکہ ممکنات کی ذات کو وجود اگر عارض بھی ہوتا ہو تو اس سے اس امر کی نفی ثابت ہوتی ہے کہ واجب ممکنات کے ساتھ نفس وجود کے معنی میں مشارک ہے۔

اس کا جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ جس طرح اللہ تعالیٰ کی حقیقت کے لوازم ممکنات کی ماہیتوں کے لوازم سے مختلف ہیں اسی طرح

ممکنات وجود کے لوازم بھی تو اس سے مختلف ہیں، کیونکہ حق تعالیٰ کے وجود کا اقتضاء تجرد اور وجوب ہے، اور ممکنات کا وجود امکان یا دوسرے کے سہارے قائم ہونے کو مقتضی ہے؛ پس اگر لوازم کا اختلاف ملزومات کے اختلاف کو ضروری ٹھیراتا ہے تو اب یہ ضروری ہو جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی حقیقت ممکنات کے وجودوں سے باعتبار ماہیت کے مخالف ہو اور یہ ان کے مذہب کے خلاف ہے؛ اور مشائیوں کے اصول پر جواب میں حق یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ واجب کے وجود کو ممکنات کے وجود سے حقیقت کی رو سے کسی قسم کی ساوات میسر نہیں ہے؛ بلکہ ان میں جو کچھ مشارکت نظر آتی ہے، وہ موجودیت کے اس مفہوم میں ہے جو عام طور پر اس سے (یعنی لفظ موجودیت سے) سمجھے جاتے ہیں اور جس کا شمار معقولات ثانیہ میں ہے؛ اور یہ مفہوم اگرچہ معنی کے اعتبار سے ایک ہے، لیکن یہ ایک خارجی لازم ہے اور ایسے لوازم کا اتحاد ملزومات کے اس اختلاف کے منافی نہیں ہوتا جو ان میں حقیقت کے اعتبار سے ہو۔

(ان ہی اعتراضات میں) یہ بھی ہے (جس کی تقریر اس طرح کی جاتی ہے) کہ صرف اعیان اور خارج میں ہونا؛ اگر اسی کو واجب کہتے ہیں تو مطلب یہ ہوا کہ واجب صرف وجود مطلق ہے؛ حالانکہ (اگر یہ مانا جائے) تو (بجائے واحد کے) چند واجبوں کا ہونا ضروری ہو جاتا ہے. کیونکہ ظاہر ہے، کہ جوہر کا وجود عرض کے وجود کا غیر ہوتا ہے اور وجود ہی کو واجب کہتے تھے پس واجب میں بھی تعدد پیدا ہو گیا، اور اگر یہ کہا جائے کہ واجب (اعیان) میں ہونے اور وجود کا تو نام ہے؛ لیکن اس میں تجرد کی بھی قید لگی ہوئی ہے (پس تعدد لازم نہیں آتا) لیکن ایسی صورت میں واجب کی ذات وجود اور تجرد سے مرکب ہو جاتی ہے، حالانکہ تجرد ایک ایسی سلبی اور عدمی بات ہے؛ جس میں واجب کے جز بننے کی صلاحیت بھی نہیں ہے اور اگر (بجائے قید ہونے کے) تجرد کو (واجب کے وجود کی شرط) قرار دی جائے تو اب یہ لازم آجاتا ہے کہ واجب کا وجوب ذاتی نہیں ہے.

(بلکہ اس کے لیے ایک بیرونی شرط کی بھی حاجت ہے) اور اگر (واجب) اعیان میں ہونے کو نہیں کہتے تو سوال ہوتا ہے؛ کہ واجب کا آیا اس ہونے کے بغیر بھی تحقق ہوتا ہے؛ ظاہر ہے کہ یہ محال ہے؛ کیونکہ وجود کو بغیر "ہونے" کے کون تصور کر سکتا ہے' اور اگر اس "ہونے" کے ساتھ واجب کا وجود ہو) تو سوال ہے؛ کہ آیا یہ "ہونا" اس کی ذات میں داخل ہے اور یہ محال ہے کہ واجب کی ذات میں ترکیب ممتنع ہے؛ یا اس کی ذات سے خارج ہے؛ تو یہی ہمارا مدعا تھا' کیونکہ اس کا حاصل یہی ہوا کہ واجب کی حقیقت سے (وجود خارج) اور اس پر زاید ہے۔

(اسی اعتراض کی تقریر دوسرے طور پر یوں کی جاتی ہے) ہم اس میں تو شک نہیں کر سکتے کہ وجود کے معنی "ہونا" اور تحقق کے ہیں تو کسی خاص وجود کو لے کر (پوچھا جا سکتا ہے) کہ اس میں کون (یعنی ہونے) اور ثبوت کے معنے شریک ہیں یا نہیں اگر نہیں ہے تو وہ وجود کبھی نہیں ہو سکتا؛ کیونکہ کسی شے کے وجود خاص کے معنی بجز اس شے کے ہونے اور تحقق کے اور کیا ہو سکتے ہیں اور اگر (اس وجود خاص) میں کون (یعنی ہونا) بھی شریک ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ وجود مطلق (اس وجود خاص کا ذاتی ہے) تو اب یا تو وہ واجب کا جز ہو گا یا اس کی ذات کا عین ہو گا اور کوئی سی بھی صورت ہو واجب کا ایک کلی ماہیت ہونا اس کے بعد ضروری ہو جاتا ہے حالانکہ یہ محال ہے' (یہ تو اعتراض کی تقریر تھی) جواب میں پہلے اعتراض کے یہ کہا جاتا ہے کہ واجب دراصل ایک ایسے خاص وجود کا نام ہے جو باقی تمام وجودات سے بالکل مختلف ہے؛ کیونکہ وہ بالذات (سب پر) مقدم اور سب پر قاہر و غالب ہے اور وہ ذاتی طور پر غنی ہے؛ اور تمام وجودات میں بالذات اپنا اثر پہنچاتا ہے؛ اور اس میں تو کوئی نزاع ہی نہیں ہے؛ کہ کون مطلق (یعنی مطلق ہونے کا مفہوم) جو شیئیت اور اسی قسم کے مفہوموں کے مانند صرف ایک عقلی اعتبار اور ذہنی امر ہے وہ (واجب کے اس وجود خاص پر) زاید ہے، لیکن

واجب کی وہ موجودیت جس کی وجہ سے اسے موجود سمجھا جاتا ہے؛ یہ چیز اس کی ذات کے سوا اور کچھ نہیں ہو سکتی، جس کی تصریح شیخ الرئیس نے اپنی کتاب مباحثات میں اس طرح کی ہے :۔

"حق کی ماہیت موجود ہے، لیکن ایسے وجود کے ساتھ نہیں، جو اس کو (خارج سے) لاحق اور عارض ہوا ہو؛ (ماہیت حق ایسی نہیں ہے؛ جیسی کہ (انسانیت کہ وہ موجود ہوتی ہے لیکن ایسے وجود کے ساتھ جو اس کی ذات سے خارج ہے؛ الحاصل واجب تعالیٰ وجود ہی کا نام ہے اور وجود اسے پہنایا نہیں گیا ہے بلکہ اس کی واجبیت ہی اس کا وجود ہے، اور یہ چیز واقع کے لحاظ سے بالکل بسیط ہے؛ اگرچہ تعبیر کرنے والے مرکب الفاظ کے ساتھ اس کی تعبیر کرتے ہیں"

یا اگر یہ کہا جائے کہ واجب کا وجود مشترک ہے، اس وقت بھی کہنا پڑے گا کہ یہ وجود مشترک اس لیے لازم ہے؛ تاکہ اس وجود کا وجوب اس کے لیے ثابت ہو سکے،

یا وجود کو عام معنی میں لیا جائے تو اس وقت بھی وہ (واجب کے لیے) ایسا لازم ہوگا کہ دائمی طور پر اس سے جدا نہیں ہو سکتا، اور وجود "حق" کے لیے اس لیے ثابت ہوتا ہے کہ حق موجود ہوتا ہے؛

یا یوں کہا جائے کہ واجب اپنی اصل اور ماہیت کے اعتبار سے موجود ہے۔

اس پر ایک کمزور سوال ہوگا کہ کیا وہ وجود والا ہے یا نہیں؛ اگر اس کے جواب میں اغماض سے کام لے کر کہا جائے کہ ہاں وہ وجود والا ہے یعنے وجود سے اس کے عام معنی مراد لیے جائیں لیکن اسی کے ساتھ کہنا پڑے گا کہ اس کے لیے وہ (یعنی وجود بالمعنی العام) لازم ہے،

اور اگر مناقشے کا طریقہ اختیار کر کے کسی نے کہا کہ نہیں وہ (یعنی واجب) موجود نہیں ہے لیکن (اس کا مطلب یہ ہے) کہ وجود ایک ایسی شے کی صفت ہے، جو واجب میں پائی جاتی ہے"

اور شیخ نے تعلیقات میں دوسری شق کو اختیار کیا ہے، اس میں لکھتا ہے :-

"ہم جب کہتے ہیں کہ واجب الوجود موجود ہے تو دراصل یہ ایک مجازی لفظ ہے اس کے حقیقی معنے یہ ہیں کہ وہ بحت وجود ہے، یعنی صرف وجود ہے ان لوگوں نے اس عبارت کو مسخ کر کے (یعنی بحت وجود کو یجب وجودہ یعنی وجود اس کے لیے واجب ہے پڑھ لیا۔ حالانکہ یہ ایک سہو ہے"

خلاصہ یہ ہے کہ واجب کی حقیقت حکما کے نزدیک ایک وجود خاص ہے جو اس وجود مشترک کا معروض ہے جس کے مقابلے میں عدم کا لفظ بولا جاتا ہے جو اس بیان پر مبنی ہے جسے حکما کے کلام کے بعض خلاصہ کرنے والوں نے پیش کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ "اعیان اور خارج میں ہونا" اس کا ایک حصہ اس وجود مجرد پر بھی زاید ہے جو ممکنات کا مبدء ہے اور واجب کی ماہیت کا عین ہے لیکن اس میں اس کا اقرار کہاں ہے، کہ واجب کا وجود اس کی حقیقت پر زاید ہے اور یہ تو اس کو مستلزم ہو جائے گا کہ واجب دو وجودوں کے ساتھ موجود ہوتا ہے، حالانکہ باہم ان دونوں وجودوں میں کسی کو اس کا حق بھی حاصل نہیں ہے کہ معروض ہونے کے لیے کون اولیٰ ہے اور عارض ہونے کے لیے کون؟

کیونکہ کون یعنی "ہونے کا" عام مفہوم اور اسی کا حصہ جس سے مراد وہی مفہوم عام ہوا کرتا ہے جب اس میں کسی قسم کی کوئی خصوصیت پیدا ہو جائے (وہ حصہ مراد نہیں ہے، جو باہم متخالف وجودوں کے مصداق ہیں بہر حال اس مفہوم عام اور اسی کے حصے کی) زاید ہونے میں تو کوئی نزاع ہی نہیں ہے، گفتگو جو کچھ بھی ہے وہ وجود خاص کے متعلق ہے کہ

آیا وہ واجب کی حقیقت کی عین ہے یا اس پر زاید ہے، اب اگر ان کے (حکماء) کے کلام میں یہ بات پائی جائے کہ وجود مشترک واجب میں عین ہوا کرتا ہے اور ممکن میں زاید تو اس کا مطلب یہ ہے، کہ واجب میں وجود کے حمل کا مصداق، اور اس کے صدق سے جو چیز مطابق ہوتی ہے وہ واجب کی ذات خود بہ نفس نفیس ہے، اور ممکنات میں ایسا نہیں ہے،

(باقی اس اعتراض کی جو دوسری تقریر کی گئی تھی اس کا جواب یہ ہے) کہ وجود کا با وجود مطلق اور مشترک ہونے کے کلی حقیقت ہونا کوئی ضروری نہیں ہے، اس مقام کو خوب سوچو، کیونکہ اگر تم نے اس کی معرفت حاصل کر لی تو تمہارا اشمار ان لوگوں میں ہو جائے گا جن کے قدم علم میں راسخ ہو چکے ہیں،

(وجود واجب کی ذات کا عین ہے اس پر ایک اعتراض یہ بھی ہے) کہ وجود بداہۃً ہر شخص کو معلوم ہے اور واجب کی حقیقت نا معلوم ہے، اب ظاہر ہے کہ جو چیز معلوم ہو گی وہ یقیناً نا معلوم کی غیر ہو گی،

اس اعتراض کا مشہور جواب یہ ہے کہ معلوم وجود مطلق ہے اور وہ اس وجود خاص سے ایک علحدہ چیز ہے، جو عین حقیقت واجب ہے۔

ایک اشراقی روشنی

(یہ جو کہا گیا کہ واجب کی حقیقت غیر معلوم ہے) اس سے کیا مراد ہے، یہ مقصد ہے کہ علم حصولی صوری (یعنی جس میں معلوم کی صورت عالم میں حاصل ہوتی ہے) کے لحاظ سے واجب کی حقیقت کسی کو معلوم نہیں، تو اس میں بلاشبہ حکماء اور عارفین کسی کو بھی اختلاف نہیں ہے اور اس پر دلیل بھی قایم کی جا چکی ہے، اور یہ کیسے ہو سکتا ہے، کیونکہ کسی شے کے علم حصولی کی حقیقت اس کے سوا اور کیا ہے، کہ وہ اسی شے کے خاص اور عینی وجود کے تحقق کا ایک رنگ ہے، اور کسی شی کا خاص وجود متعدد نہیں ہو سکتا، بخلاف ماہیت کے کہ وہ مبہم ہوتی ہے، اور جو چیز مبہم ہو، وہ وجود کے مختلف پیرایوں کے قبول کرنے سے انکار نہیں کر سکتی۔ اور کسی شے کے علم کے معنے یہی ہیں، کہ

ذات مجردسے آگے اس شے کے وجود کا کوئی خاص پیرایہ آجائے۔

اور اگر یہ مراد ہے کہ اکتناہی علم (یعنی وہ دانست جس کی رسائی کنہ ذات تک ہو) اور احاطی عقلی یا حسی علم کے اعتبار سے واجب کی حقیقت غیر معلوم ہے؛ تو یقیناً یہ صحیح ہے اور بلاشبہہ ایک درست بات ہے کیونکہ عقلی اور حسی قوتوں کے بس سے یہ باہر ہے کہ ذات حق پر ایسا تسلط حاصل کرسکے جسے اکتناہ یا احاطہ کہا جاسکتا ہو؛ کیونکہ غلبہ اور تسلط کی نسبت علت کو معلول پر ہوتی ہے اور بیچارا معلول تو اپنی علت کی مختلف شانوں میں ایک شان ہوتا ہے اور معلول کی علت کے آگے یافت تام ہوتی ہے؛ لیکن ایسی یافت علت کی معلول کے آگے نہیں ہوتی۔

لیکن یہ مسئلہ کہ حق کی ذات کا مشاہدہ ممکنات میں سے کسی فرد کو حاصل نہیں ہے اور وہ کسی کا مشہود نہیں ہے تو یقیناً واقعہ یہ نہیں ہے بلکہ ہر شخص کے لیے اس کا دروازہ کھلا ہوا ہے کہ وہ اس کی ذات کو جو مکانی اور جہاتی اجبازی حدود اور قیود سے مقدس ہے اس حدتک ملاحظہ کرسکتا ہے جس حدتک کسی فیض بخش ہستی کو ایک ایسا شخص ملاحظہ کرسکتا ہے جس کا وجود اس کی فیاضی کا نتیجہ ہو؛ پس ان میں ہر ایک ذات حق کی تجلی کو اس مقدار میں پارہا ہے جتنی اس کی وجودی ظرف میں گنجایش ہے؛ اپنے وجودی ضعف کی وجہ سے سرچشمۂ وجود سے جو جس قدر دور ہوگا اور اس دوری کی بدولت اس ذات کے احاطے میں جتنی کمزوری، یا تنگی ہوگی اس حدتک ملاحظے اور مشاہدے سے محرومی ہوگی۔

بہرحال خواہ یہ ضعف سرچشمۂ وجود سے بعد کا نتیجہ ہو، یا اعدام (یعنی نیستیوں کا) اور مختلف قوی یا مادے سے اختلاط و اقتران کا نتیجہ ہو؛ یہ جو کچھ بھی ہے وہ ہماری طرف سے ہے) نہ کہ حق تعالیٰ کی طرف سے کوئی بخل، یا اس میں کوئی روک ہے؛ وہ تو اپنی عظمت و جلال، اپنی وسیع رحمت اور اپنے اس نور کی شدت کی وجہ سے جو (ہر طرف) نافذ و ساری ہے، ہر ایک سے ہر ایک کی ذات سے بھی زیادہ ترقریب ہے؛

جیساکہ اپنی کتاب مجید میں اس نے "نحن اقرب الیه من حبل الورید" (ہم اس سے (انسان سے) اس کی شہ رگ سے بھی زیادہ نزدیک ہیں") اور "اذا سئلك عبادی عنی فانی قریب" (اور جب پوچھا تجھ سے میرے بندوں نے میرے متعلق، تو یقیناً میں نزدیک اور قریب ہوں) کی آیتوں میں اشارہ بھی فرمایا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ اپنے اعلیٰ اور انتہائی کمالات کی وجہ سے بلندی کے آخری مرتبے پر بھی ہے اور اپنی وسیع رحمت کی وجہ سے پھر وہی نزول و دُنو کے بھی انتہائی درجے پر ہے پس وہ بلند ہے اپنی پستی میں اور پست ہے اپنی بلندی میں، اسی کی طرف اس روایت میں اشارہ ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ لو دلیتم بالارض السفلی لهبطتم علی اللہ تعالیٰ۔ اگر تم زمین کے آخری طبقے پر بھی لٹکائے جاؤ تو خدا ہی پر گروگے، یعقوب بن اسحاق کندی نے لکھا ہے،

"جب علت اولی (یعنی حق تعالیٰ) ہم سے متصل ہے کہ ہم پر اس کے فیوض جاری ہیں، اور بجز (اس فیض کے پہلو کے) ہم خدا کے ساتھ کوئی اتصال نہیں رکھتے تو اب یہ ممکن ہوجاتا ہے کہ ہم اس کو اس حد تک ملاحظہ کرسکتے ہیں جس حد تک وہ، جس پر کسی کے فیوض جاری ہوں فیض بخشی کرنے والے کو ملاحظہ کرسکتا ہے،

اس لیے یہ ضروری ہے کہ ایسا نہ سمجھا جائے کہ حق تعالیٰ جس حد تک ہمارا احاطہ کیے ہوئے ہے ہمارے ملاحظے اور (مشاہدے) کا دائرہ بھی اسی قدر ہو، کیونکہ خدا کا احاطہ بہت زیادہ مستحکم ہے بہت وسیع اور استغراق میں بہت زیادہ قوی ہے"

محقق شہرزوری اپنی کتاب "شجرۂ الٰہیہ" میں لکھتے ہیں،

"واجب تعالیٰ تمام اشیا سے جمیل تر اور کامل تر ہے، کیونکہ ہر جمال اور ہر کمال اسی کے کمال اور جمال کی چھینٹ اور سایہ اور فیض ہے پس بلند ترین جلال اسی کا ہے، اور اسی کی روشنی غالب تر روشنی ہے، اپنی انتہائی نورانیت اور شدت ظہور کے

کمال کے پردے میں وہ چھپ گیا ہے ورنہ لاہوتی حکماء عارفین کو اس کا مشاہدہ ہو رہا ہے مگر یہ مشاہدہ کنہ ذات کا نہیں ہے؛ کیونکہ اس کی شدت ظہور اور درخشانی کی قوت اور ہماری ان ذاتوں کی ضعف کی وجہ سے جو (اگرچہ خود بھی) مجرد اور نورانی ہیں، یہ چیز اس کی (کنہ ذات) کی مشاہدے میں مانع آرہی ہے، جس طرح آفتاب کی روشنی کے ظہور کی شدت اور اس کے نور کی قوت ہماری بینائیوں کو اس کی کنہ ذات تک پہنچنے میں مانع ہیں؛ کیونکہ (آفتاب) کی شدت نورانیت خود اس کی حجاب بن گئی ہے، ہم بھی حق اول کا مشاہدہ کر رہے ہیں؛ لیکن ہمارا علم اس کا (احاطہ) نہیں کر سکتا جیساکہ وحی الٰہی میں بھی مذکور ہے کہ لا یحیطون بہ علماً (اور یہ لوگ علم سے اس کا احاطہ نہیں کر سکتے)۔

یا عنت الوجوہ للحی القیوم (اور چہرے جھک گئے، زندہ تھامنے والے کے آگے)

بہرحال تمھیں یہ جاننا چاہیئے کہ عقلی یا حسی روشنی کی شدت۔ اگر عقل اور حس کے ادراک کے لیے حجاب بن گئی ہے، تو یہ کمی خود اس کی اپنی ذات کا نتیجہ ہے اور اس کا اثر ہے کہ وہ اپنے مطلوب کی یافت اور اس کی کنہ ذات تک پہنچنے میں درماندہ ہے، کیونکہ حجاب تو ایک عدمی چیز ہے، اور واجب کی حقیقت تو صرف وجود اور محض ہستی کا نام ہے جو فقط نوریت ہے؛ اعدام یا (نیستیوں) اور تاریکیوں، نقائص و آفات کا کوئی حصہ اس کی ذات میں شریک نہیں ہے؛

اب اگر یہ کہا جائے کہ جب یہ قرار دیا جاتا ہے کہ خدا کی ذات اشراقی حضور کے طور پر ان نفوس کو جو متالہہ (یعنی خدا سے نسبت پیدا کر چکے ہیں) معلوم ہو سکتی ہے؛ تو ظاہر ہے وہ چیز جو شہودی وجود کے ساتھ مشہود ہو گی وہ واجب تعالیٰ کی کوئی وجہ نہیں بلکہ اس کی بسیط حقیقت ہی ہو گی، پھر ایسی صورت میں خدا کی کنہ ذات کے متعلق یہ کس طرح کہا جا سکتا ہے کہ وہ

معلوم نہیں ہے، کیونکہ آخر جو چیز مشہود ہوگی وہ تو اس کی نفس حقیقت ہی ہوگی نہ کہ کوئی اور چیز،

میں کہتا ہوں کہ جو چیزیں معلول ہیں ان کے لیے یہ ممکن ہی نہیں ہے کہ وہ اس ذات کو بغیر حجاب یا پردوں کے مشاہدہ کرسکیں حتیٰ کہ جس کو معلول اول خیال کیا جاتا ہے (یعنی عقل اول) وہ بھی بجز اپنے وجود اور اپنی ذات کے مشاہدے کے ذریعے سے ذات حق کا مشاہدہ نہیں کرسکتا گویا حق اول (خدا) کا مشاہدہ معلول اول کو اپنی ہی ذات کے شہود اور اپنے ہی ظرف وجود کی جہت سے ہوتا ہے نہ کہ خود شہود کی راہ سے؛ اور یہ بات فنا کے اس دعوے کے منافی نہیں ہے، جس کے یہ لوگ (یعنی حکماء عارفین) مدعی ہیں، کیونکہ فنا کی کیفیت، صرف ذات کی طرف التفات، اور بالکلیہ حق کی طرف متوجہ ہونے کا نتیجہ ہے؛

بہر حال عالم ہر صورت میں حق کے ادراک میں اپنے تعین اور اپنی انّیت و تحقق ہی کے حجاب میں رہتا ہے، یہ حجاب قطعاً اس طرح نہیں اٹھ جاتا ہے کہ شہود ذات میں مانع نہ ہو اور خود (عالم) کے لیے کوئی ذاتی حکم باقی نہ رہے؛ اگرچہ یہ ممکن ہے کہ خود اس کا تعین شہود کی نظر سے اوجھل ہوجائے لیکن اس کا حکم قطعاً باقی رہتا ہے جیسا کہ حلاج نے کہا:-

شعر

بینی وبینک "انّی" ینازعنی	میرے اور تیرے درمیان صرف "میں" حائل ہو کر جھگڑ رہا ہے
فارفع بلطفک "انّی" من البین	اپنے لطف و کرم سے اس "میں" کو درمیان سے نکال دے

ایک عرشی دانائی

اے میرے حقیقت نواز بھائی تم کو یہ جاننا چاہیے؛ اور خدا تمھاری مدد اپنی روح سے کرے کہ علم کی حالت (بسیط و مرکب ہونے میں) بالکل جہل کی سی ہے؛ کہ وہ (یعنی علم) کبھی بسیط ہوتا ہے، جس کے معنے یہ ہیں کہ کسی شے کا ادراک اس طور پر حاصل ہو کہ عالم کو خود اس ادراک سے یا اس تصدیق سے کہ وہ چیز کیا ہے، ذہول اور غفلت ہوجائے۔ اور کبھی (علم) مرکب ہوتا ہے،

یعنی یہ ہوتا ہے کہ کسی شئے کا ادراک بھی ہے اور اس کے ساتھ ساتھ عالم میں خود اس ادراک کا بھی شعور باقی رہتا ہے؛ اور اس بات کا بھی کہ "مدرک" اور "معلوم" "وہ چیز" ہے، جب یہ باتیں ذہن نشیں ہو چکیں، تو اب ہم کہتے ہیں؛ کہ حق تعالیٰ کا ادراک بسیط طور پر ہر ایک کی فطرت میں موجود ہے کیونکہ مشائی حکماء کے محققین کی تحقیق کی رو سے جیسا کہ اس کا ذکر آیندہ گوش گزار ہوگا اگر دور از کار باتوں سے قطع نظر کرلیا جائے تو جو چیز بالذات معلوم ہو اور مدرک ہوتی ہے اس کے متعلق یہی نتیجہ پیدا ہوتا ہے کہ ادراک خواہ حسی ہو، یا خیالی یا عقلی۔ اور خواہ یہ کوئی حضوری امر ہے یا حصولی،

بہر حال وہ اس (معلوم شئے کی) وجود ہی کے ایک طرز اور رنگ کا نام ہے؛

اور حکماء کا جو گروہ خدا رسیدہ متالّہ ہے؛ ان کے تحقیق کے نزدیک یہ امر واضح ہوا ہے کہ ہر شئے کا وجود، دراصل اس کی ہویّت اور شخصیت کی حقیقت ہے، جو حق قیوم کے وجود خاص کے ساتھ مربوط ہے اور اشیاء پر موجودیت کا اطلاق جو کیا جاتا ہے تو اس حکم کا حقیقی مصداق، اور اس قول کو جس چیز سے واقعی مطابقت ہوتی ہے؛ وہ دراصل ان کی وہ عینی ہویتیں اور شخصیتیں ہوتی ہیں جو وجود الہٰی کے ساتھ بالکل مرتبط اور جکڑی ہوئی ہیں؛ اور میں عنقریب اس پر برہان قایم کروں گا کہ وجود کے ہویات، وتشخصیات دراصل ذات حق کے مختلف تجلیات اور اس کے جلال وجمال کی ضو فشانیوں کا نام ہے۔

(ان امور کے بعد) اب یہ محقق ہو جاتا ہے کہ ہر شئے کا ادراک، اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ جس جہت اور پہلو سے وہ واجب تعالیٰ کے ساتھ مربوط ہے۔ بس اسی جہت سے اس کا لاحظہ کرنا اس کا ادراک ہے، کہ یہی جہت اس کا وجود بھی ہے، اور اسی کی بنیاد پر موجودیت کا انتساب اس شئی کی طرف ہوتا ہے؛ اور یہ بات بغیر حق تعالیٰ کی ذات کے ادراک کے حاصل نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ خدا ہی کی ذات خود اپنی ذات کے ساتھ تمام ممکنات کے سلسلے کا آخری

منتہی ہے؛ اور تمام تعلقات کی آخری غایت وہی ہے (اور یہ بات اسی جہت کا نتیجہ ہے) نہ کہ اس کے کسی دوسرے جہات کا کیونکہ اس کے تمام جہات اور حیثیتوں کا آخری مآل کار، تو نفس اس کی ذات ہے جیساکہ اپنی جگہ پہ میں اور واضح طریقے سے بیان کروں گا۔

الحاصل ہر وہ شخص جو کسی چیز کا ادراک کرتا ہے، خواہ کسی قسم کا ادراک ہو؛ اس نے یقیناً باری تعالیٰ کا بھی ادراک کیا۔ اگرچہ اس ادراک سے بجز خواص اولیاء اللہ کے اکثر غافل ہوتے ہیں؛ جیساکہ امیر المومنینؑ سے منقول ہے کہ آپ نے فرمایا۔

ما رایت شیئاً الا رایت اللہ قبلہ و(معہ وفیہ)

میں نے کسی چیز کو نہیں دیکھا لیکن یہ کہ خدا کو اس سے پہلے دیکھا، بعض روایتوں میں ہے؛ کہ صرف پہلے نہیں؛ بلکہ اس شے کے ساتھ اور اس شے میں دیکھا۔

اور تینوں باتیں صحیح ہیں۔ بہرحال اب یہ بات واضح اور صاف ہوگئی کہ اس قسم کا بسیط ادراک حق تعالیٰ کی ذات کا اس کے تمام بندوں کو حاصل ہے؛ لیکن اس سے یہ ضروری نہیں ہوجاتا کہ خدا کی کنہ ذات کا بھی کسی کو علم ہے؛ کیونکہ دلیل و برہان سے اس کا امتناع اور عدم امکان ثابت ہوچکا ہے جس کی تفصیل گزرچکی، رہا مرکب قسم کا ادراک وعلم، خواہ کشف و شہود کی راہ سے ہو؛ جو جماعت اولیاء اور عرفاء کے خواص کا مختص حصہ ہے؛ یا استدلال و نظر کی راہ سے یہ علم حاصل کیا جائے جیساکہ ان عقلا کا حال ہے جو اس کے صفات و آثار میں فکر کرکے اس کو حاصل کرتے ہیں تو یہ بات ہر شخص کے لیے عام نہیں ہے اور انسان دراصل مکلف اسی علم کے حصول کا ہے اور رسالت کی غرض بھی اسی علم کی اشاعت ہے اسی میں خطا و صواب کے احتمالات ہیں اور ایمان وکفر کا دارومدار اسی علم پر ہے اسی کی وجہ سے عارفوں کے مراتب و مقامات میں تفاوت اور عام انسانوں کے درجات کا امتیاز پیدا ہوتا ہے بخلاف پہلی قسم کے اس میں خطا اور جہالت کی قطعاً گزر نہیں۔ کسی نے فارسی میں خوب کہا ہے۔

دانش حق ذوات را فطری است　　　دانش دانش است کان فکری است

اب جاکر یہ امر روشن ہو جاتا ہے کہ تمام ادراکی قوتوں کے معلومات و مدرکات کی طرح حواس خمسہ کے محسوسات و مدرکات بھی ہویت الہیہ (ذات حق) ہی کے مختلف مظاہر ہیں؛ اور یہی ہویت الہیہ محبوب اول اور مقصود کامل ہے، پس آنکھوں سے اس کا مشاہدہ ہوتا ہے، اور وہ دیکھا جاتا ہے، اس طرز پر نہیں جیساکہ اشاعرہ خیال کرتے ہیں، اور اپنے کانوں سے اس کی بات سنتا ہے اور ناک سے اس کی خوشبو سونگھتا ہے اور اپنے بدن کے تمام ظاہری حصوں سے اس کو چھوتا ہے؛ مگر اس طریقے سے نہیں جیساکہ (مجسمہ) یعنی (خداکو جسم قرار دینے والے) سمجھتے ہیں؛ اللہ تعالیٰ کی ذات اس سے بہت بلند ہے، پس محبوب حقیقی کا ادراک تمام قوتوں اور تمام اعضا و جوارح سے ہوتا ہے؛ لیکن اس کے ساتھ حق تعالیٰ مکانی اور جسمانی حدود سے قطعاً پاک ہے، اور اس کی حقیقت مادی اور جسمانیات کی آلائشوں سے بالکل مجرد ہے۔ میں نے یہ جو کچھ کہا اس پر تمام ارباب کشف و شہود جویندگان حق کے خواص میں ان کا اتفاق ہے (اور صرف انسانی قویٰ ادراکیہ نہیں) بلکہ ادراک کا جس معنی میں اس وقت میں نے ذکر کیا ہے؛ اس معنی کے اعتبار سے یہ لوگ تمام موجودات کو اپنے پروردگار کا عالم، اور اس کی ذات کا عارف اس کی تسبیح پڑھنے والے اس کے جمال کے مشاہدہ کرنے والے اس کے کلام کے سننے والے خیال کرتے ہیں؛ اسی کی طرف اللہ تعالیٰ نے اپنے اس قول میں اشارہ کیا ہے کہ وان من شئی الا یسبح بحمدہ ولکن لا تفقہون تسبیحھم۔ کوئی چیز ایسی نہیں جو خدا کے حمد کی تسبیح نہ پڑھتی ہو؛ لیکن تم لوگ ان کی تسبیح کو نہیں سمجھتے۔

اور تسبیح و تقدیس کا تصور بغیر علم و معرفت (کے حصول کے) ناممکن ہے؛ اور حق تعالیٰ کا یہ قول۔ (انما امرہ اذا اراد شیئاً ان یقول لہ کن فیکون) خدا کا امر اس کے سوا اور کیا ہے؛ کہ جب وہ کسی شے کو چاہتا ہے اس کو فرماتا ہے کہ ہو جا پھر وہ ہو جاتی ہے؛

اس بات کی واضح دلیل ہے کہ موجودات کا ہر فرد عاقل ہے؛ ان میں ہر ایک اپنے رب کو سمجھتا ہے اور اپنے پیدا کرنے والے کو جانتا ہے اور اس کے کلام کو سنتا ہے؛ کیونکہ کسی حکم کی بجاآوری (حکم) کے سننے، اور مراد کے اس حد تک سمجھنے پر مبنی ہے جس حد تک سننے والے کے ذوق میں گنجائش اور ادراک کرنے والے کی استطاعت ہو اور حق تعالیٰ کے اس آستانے کے شایان شان ہو جو نظائر و اشباہ و امثال سے قطعاً پاک ہے۔

نیز خداوند تعالیٰ کا آسمانوں، اور زمین کو مخاطب کرکے یہ فرمانا:۔

(ائتیا طوعا او کرھا قالتا اتینا طائعین) (یعنی آسمان اور زمین سے خدا نے کہا آؤ فرماں برداری کے ساتھ یا زبردستی، دونوں نے کہا ہم فرماں بردار بن کر حاضر ہیں)

یہ آیت اسی بات کو ظاہر کر رہی ہے جس کا میں نے ذکر کیا اور اسی راز کو روشن کر رہی ہے جو

ایک وہم اور اس کا ازالہ

کہا شاید تم ہو کہ وجود تو ایک نوعی طبیعت اور ماہیت ہے، جیسا کہ تم نے خود ابھی بیان کیا ہے کہ وجود ایک ایسے مفہوم کا نام ہے، جو اپنے ہر ہر فرد میں مشترک ہوتا ہے (اور اس کے ساتھ ایک بدیہی مقدمہ یہ بھی ہے کہ طبیعت کے لوازم میں اختلاف واقع نہیں ہوتا، بلکہ ایک فرد کے لیے جو چیز لازم اور ضروری ہوگی، وہی دوسرے فرد کے لیے بھی ضروری اور لازم ہوگی کیونکہ مقتضا مقتضی سے جدا نہیں ہو سکتا، اب سوال ہوتا ہے کہ وجود (آیا اپنی ذات کی رو سے ماہیت کا) عروض چاہتا ہے یا (ماہیت کو نہ عارض ہونا) اس کا اصلی مقتضی ہے، کوئی سی صورت ہو، واجب اور ممکن میں اس کا اقتضاء بدل نہیں سکتا، اور اگر دیہ شق پیدا کی جاتی ہے کہ عروض ولا عروض میں سے کوئی ایک بات بھی ماہیت کا ذاتی اقتضاء نہیں ہے، تو اب واجب کی حقیقت کے لیے وجود کا وجوبی اثبات یا (عروض) ایک منفصل اور جداگانہ سبب کا محتاج ہو جائے گا (اور یہ جائز نہیں ہے) عام طور پر اس شبہے کا جو جواب دیا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ ہم یہ تسلیم ہی نہیں کرتے کہ وجود کوئی ایسی نوعی طبیعت ہے جس کا اطلاق اس کے تمام افراد پر تواطوء اور یکسانی کے ساتھ ہوتا ہے، اور صرف مفہوم کا اتحاد اس کو ضروری نہیں ٹھیراتا کیونکہ یہ ہو سکتا ہے کہ کوئی مفہوم واحد ایسے افراد اور اشیاء پر صادق آئے، جو باہم حقیقتوں کی رو سے بالکل جدا ہوں، ایسی صورت میں یہ ممکن ہے کہ (وجود کے مختلف افراد یعنی) وجودات خاصہ حقیقت کے لحاظ سے باہم مختلف ہوں، مثلاً واجب کے وجود کے لیے تجرد کا ثبوت ضروری ہو، اور واجب کے سوا (جتنے ممکنات ہیں) ان کے لیے تجرد نہیں، بلکہ (ماہیتوں) کے ساتھ اقتران ضروری ہو، اگرچہ وجود مطلق کا مفہوم (ممکن اور واجب دونوں کے وجود پر) صادق آنے میں اشتراک رکھتا ہو، خواہ اس وجود مطلق کا انتساب ماہیت کی طرف بہ عمل تواطوء ویکسانی ہو، جیسے خود ماہیت کے مفہوم کا اطلاق تمام ماہیتوں پر اور تشخص (کے مفہوم کا) اطلاق تمام تشخصات پر ہوتا ہے، یا (یہ انتساب) تفاوت اور تشکیک کے ساتھ ہو، جیسے نور کا مفہوم آفتاب کی روشنی پر بھی صادق آتا ہے اور دوسری روشنیوں پر، باوجود اس کے آفتاب کے نور کی خاصیت یہ ہے، کہ اعشی (یعنی جسے رتوندھی کی بیماری ہو) وہ بھی اس کی روشنی میں دیکھنے لگے حالانکہ

دوسری چیزوں کی روشنی کا یہ اثر نہیں ہوتا،

بہر حال وجود کے مفہوم واحد اور تمام وجودات میں مشترک ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ کوئی نوعی طبیعت ہے اور وجودات خاصہ (یعنی وجود کے افراد) ایسے افراد ہیں جو حقیقت اور اپنے لوازم کے اعتبار سے باہم متوافق ہیں اور ان میں کوئی تفاوت نہیں ہے، اور یہ کیسے ہو سکتا ہے، جب کہ یہ بات گزر چکی کہ وجود کا اطلاق یا انتساب ماہیات کی طرف تفاوت و تشکیک کے ساتھ ہوتا ہے، اور یہ کہ واجب میں وجود کا مرتبہ ممکن کے اعتبار سے مقدم اور اعلیٰ اور سب سے زیادہ شدید ہے۔

ایک بحث اور اس کا خلاصہ

میرے خیال میں اس طرز پر جو جواب دیا گیا ہے وہ درست نہیں ہے، جیسا کہ میں بتا چکا ہوں کہ وجود کے مفہوم کے افراد باہم حقایق کے رو سے بالکل مختلف نہیں ہیں، بلکہ وجود ایک "حقیقت واحدہ" ہے اور وجودات میں اس کا اشتراک ایسا نہیں ہے، جیسا کہ کسی کلی طبیعت اور ماہیت کا اشتراک اپنے افراد میں ذاتی یا عرضی طور پر ہوتا ہے کیونکہ کلیت یا جزئیت تو امکانی ماہیات کے عوارض ہیں، باقی وجود تو جیسا کہ گزر چکا وہ نہ کلی ہوتا ہے نہ جزئی، بلکہ اس کا تعین خود اس کی ہویت عینیہ (خارجی تشخصیت) سے ہوتا ہے اور اس تعین کے سوا وہ قطعاً کسی تعین کا محتاج نہیں ہے جیسا کہ وہ اپنی موجودیت میں کسی دوسرے وجود کا محتاج نہیں ہے، کیونکہ اس کا وجود تو خود اس کی ذات ہوتی ہے، اور میں تشکیک کے مباحث میں عنقریب بیان کروں گا کہ کسی "حقیقت واحدہ" کے مختلف مراتب میں جو تفاوت یا امتیاز پیدا ہوتا ہے، کبھی یہ (تفاوت) خود اسی حقیقت کا اقتضاء ہوتا ہے، پس (واقعہ یہ ہے) کہ وجود ہی کی حقیقت کو خود اس کی اپنی ذات کی وجہ سے تعینات و تشخصات، تقدم و تاخر وجوب و امکان جوہریت و عرضیت نقص و کمال وغیرہ (صفات) لاحق ہوتے ہیں اس میں کمی زاید اور بیرونی امر جو اسے عارض ہو، اس کو قطعاً دخل نہیں ہوتا اس مسئلے کا تصور ذہن ثاقب اور لطیف فطرت والے ہی کر سکتے ہیں؛

خطیب رازی پر تعجب ہے، کہ انھوں نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ دو باتوں میں سے کسی ایک بات کا ہونا ضروری ہے یا تو وجود کے اشتراک کو لفظی اشتراک قرار دیا جائے؛ "یا تمام وجودات کو لوازم کے رو سے مساوی سمجھا جائے" ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا انھوں نے مفہوم کے مساوات اور حقیقت کی مساوات میں فرق نہیں کیا اور اس سے بھی عجیب تر واقعہ یہ ہے، کہ خود خطیب رازی نے اپنی بعض کتابوں میں اس کی تصریح کی ہے، کہ وجود کا اطلاق تمام وجودات پر تشکیک اور تفاوت کیساتھ ہوتا ہے، لیکن اسکے ساتھ وہ یہ شبہہ بھی پیش کرتے ہیں؛

اور مدعی ہیں کہ استحکام و متانت میں یہ شبہہ اس درجہ قوی ہے کہ کسی قسم کی شک اندازی اس میں ممکن نہیں، شبہے کی تقریر وہی ہے جو گزر چکی جس کا حاصل یہ ہے کہ (ماہیت کے ساتھ) وجود عروض کو مقتضی ہو یا تجرد کو بہر حال لازم آتا ہے کہ ممکن اور واجب باہم مساوی ہو جائیں اور اگر (وجود) ان میں سے کسی بات کو مقتضی نہیں ہے تو واجب کا وجود غیر کا دست نگر ہو جاتا ہے۔"

خلاصہ یہ ہے کہ (خطیب نے) مفہوم کی مساوات و حقیقت و ذات کی مساوات میں کوئی فرق نہیں کیا۔

بعضوں کو یہ بھی وہم ہوا ہے کہ وجود اگر کوئی زاید امر ہے تو یہی مطلوب ہے، ورنہ یا وجود متواطی ہو گا یعنی (اپنے افراد پر یکسانی کے ساتھ صادق آنے کے) عروض و لاعروض میں اس کا متفاوت ہونا محال ہے، اور اگر وجود کے افراد میں تشکیک و تفاوت تسلیم کیا جائے تو یہ بھی تناقض اور تضاد ہے، کیونکہ ایسی صورت میں عروض تمام افراد وجود کے لیے ضروری ہو جائے گا، مگر دونوں باتیں (اس واہمی) کی غلط ہیں۔

پہلی شق (یعنی وجود کو اگر متواطی فرض کیا جائے) تو متواطی کے لیے یہ کب ضرور ہے کہ وہ وجود کے ماتحت افراد جو عروض اور لاعروض میں مختلف ہیں ان کا وہ ذاتی بھی ہو، اور تمہارا مقصود تو یہ ہے کہ ایک خاص وجود (یعنی وجود واجب) کی زیادت ثابت کریں، اور یہ لازم نہیں آتا، کیونکہ یہ بالکل جائز ہے، کہ وجود انتزاعی کے مفہوم کے جتنے معروضات ہیں ان میں ایک معروض ایسا ہو، جو بجائے خود وجود ہو، اور خود اپنی ذات کے ساتھ قیوم ہو، کیونکہ وجودات خاصہ جو مختلف ماہیتوں والے ہیں، اور تمام معروضات سے وہ مختلف ہے، خصوصاً ہمارے اس قاعدے کی بنیاد پر کہ (وہی ایک وجود قیوم) دراصل وجود کی حقیقت ہے، اور اس کے سوا جو کچھ بھی وجودات ہیں وہ اسی کی وجہ کی تجلیات ہیں، اور اسی کے جمال اسی کے نور اسی کے کمال کی شعاعیں اور اس کے قہر و جلال کے سائے اور اظلال ہیں،

رہی دوسری شق (تو وہ اس لیے غلط ہے) کہ مشکک (یعنی جس کا اطلاق افراد پر تفاوت و تشکیک کے ساتھ ہوتا ہو اس کا اپنے افراد کی حقیقتوں سے خارج ہونا ضروری اور واجب ہے مجھے اس میں کلام ہے اور عنقریب یہ بات آ رہی ہے؛

فصل۔ (دعویٰ) جس کا وجود بالذات واجب ہوگا وہ ہر جہت کے اعتبار سے واجب ہوگا۔

اس دعوے سے غرض یہ ہے؛ کہ واجب الوجود میں کوئی امکانی جہت اور پہلو نہیں ہوتا، کیونکہ امکان عام کی رو سے جو چیز بھی واجب کے لیے ممکن ہوگی اس کا ثبوت (واجب کے لیے واجب ہی ہو جاتا ہے؛ اسی خصوصیت کی شاخوں میں ایک شاخ یہ بھی ہے، کہ واجب میں کوئی حالت منتظرہ نہیں ہوتی یعنی نہ ہو؛ اور اس کے ہونے کی اس میں آیندہ توقع کی جائے، کیونکہ (میں نے جو دعویٰ کیا ہے) وہی اصل ہے؛ اور (حالت منتظرہ) کا حکم اسی پر مرتب ہوتا ہے یہ کہنا کہ یہ دونوں باتیں دراصل ایک ہی ہیں، جیسا کہ بہتوں کا خیال ہے صحیح نہیں ہے؛ کیونکہ وہ (یعنی پہلی بات) واجب بالذات کے خواص میں شمار کی جاتی ہے، نہ کہ یہ (دوسری بات) کیونکہ مفارقات نوریہ (یعنی وہ نورانی ہستیاں جو مادے سے مفارق ہیں) بھی اس سے (یعنی دوسری بات سے) متصف ہوتی ہیں؛ کیونکہ اگر کسی مفارق میں کوئی ایسی حالت منتظرہ کمالیہ ہو جس کے حصول کا آیندہ امکان ہو؛ تو اس کے بعد یہ ضروری ہو جائے گا کہ اس میں (یعنی مفارق) میں استعدادی امکان پایا جائے؛ اور اس میں عالم حرکت واوضاع جرمانیہ (یعنی جن اوضاع اور ہیئتوں کا تعلق اجرام واجسام سے ہی) سے منفعل ہونے کی بھی صلاحیت ہے، اور یہ بات (یعنی امکان استعدادی اور انفعال جرمانی) کا اس میں ہونا اس کے تجسم و تکدر کو مستلزم ہے؛ حالانکہ اس کو ایسا نوری وجود فرض کیا گیا ہے (جو جسمانیات و مادیات) سے مجرد ہے، پس خلاف مفروض لازم آیا،

بہر حال جس اصل اور دعوے کا میں نے (آغاز فصل) میں ذکر کیا ہے،

اس پر دو دلیلیں ہیں :-

پہلی دلیل تو یہ ہے جس کے قایم کرنے کی زحمت میں نے خود گوارا کی ہے؛ اور وہ یہ ہے کہ اگر صفت کمالیہ کے اعتبار سے واجب تعالیٰ میں امکانی جہت بالذات اس طور پر قایم کی جائے کہ اس کے ساتھ اتصاف خود واجب کی ذات کا اقتضاء ہو؛ تو اس سے واجب کی ذات میں ترکیب لازم آجائے گی اور یہ محال ہے؛ جس کی آیندہ فصل میں تم کو عنقریب اطلاع دی جائے گی، نتیجہ یہ ہوا! کہ جس کمالی صفت کو بھی خدا کے لیے فرض کیا جائے، اس کے ساتھ واجب کا اتصاف واجب اور ضروری ہوگا' نہ کہ ممکن اور جائز'

دوسری دلیل یہ ہے' اگر وہ تمام صفات (جو خدا کے لیے ثابت کئے جاتے ہیں) ان کے ساتھ اتصاف کے لیے خود واجب کی ذات کافی نہ ہوگی، تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا' کہ خدا کے بعض صفات ایسے بھی ماننے پڑیں گے، جن کا حصول ذات واجب میں غیر کی وجہ سے ہو؛ پس اس غیر کا حضور اور اس کا وجود' دراصل واجب میں اس صفت کے پائے جانے کی علت ہوگی' اور اس غیر کا غیاب' اور اس کا عدم' اس صفت کے عدم اور نہ پائے جانے کا سبب ہوگا' اور یہ اس لیے ضروری ہے؛ کہ اگر ایک چیز دوسری چیز کی علت ہوگی' تو اس علت کا وجود بھی معلول کے وجود کی علت ہوگی اور اس علت کا عدم معلول کے عدم کی علت اور علت کی شیئیت معلول کی شیئیت کی علت ہوگی اب اگر اس کو تسلیم کر لیا جائے گا؛ تو لازم آتا ہے؛ کہ جب واجب کی ذات خود اس کی ذات کی حیثیت سے اس طور پر ہو، کہ اس کے ساتھ کوئی شرط نہیں ہے؛ تو اس وقت خدا کے لیے خود اپنے وجود کا اثبات بھی غیر ضروری ہو جاتا ہے' کیونکہ وجود کے ساتھ اتصاف خدا کے لئے یا تو اس صفت کے وجود کے ساتھ ضروری اور واجب ہوگا' یا اس صفت کے عدم کے ساتھ وجود کا یہ وجوب لابدی ہوگا' (اگر پہلی شق مانی جائے

یعنی صفت مذکورہ کے وجود کے ساتھ وجود کا وجوب خدا کے لیے ضروری قرار دیا جاتا ہے تو پھر اس صفت کے لیے یہ کہنا کہ خدا میں اس کا حصول غیر کی جانب سے ہوا، (غلط ہوجاتا ہے) کیونکہ اب تو اس صفت کا حصول ایسے وقت میں ہوا ہے جس میں واجب کو خود اس کی ذات کی حیثیت بلا اعتبار حضور غیر مانا گیا تھا۔ اور اگر اس قضیے کو وصفیہ قرار دیا جائے (یعنی اگر وجوب کا ثبوت واجب کے لیے اس غیر کے اعتبار کے ساتھ مشروط ٹھیرایا جائے) تو وجوب کی صفت خدا کے لیے ذاتی اور ازلی باقی نہیں رہتی۔ (اور اگر دوسری شق تسلیم کی جائے یعنی کہا جائے کہ وجوب واجب کے لیے) اس صفت کے عدم کے ساتھ وابستہ ہے؛ تو لازم آتا ہے کہ اس صفت کے عدم کی علت اس کی علت کے عدم اور غائب ہونے کی وجہ سے نہیں ہوئی' (بلکہ واجب کا وجوب ہی اس صفت کے عدم کی وجہ ہوگی) اور اگر وجوب واجب کو (اس صفت کی علت کے عدم کے ساتھ مقید کر دیا جائے اور اس وجوب و ضرورت کو مقید مانا جائے تو جب بھی حق تعالیٰ کے لیے (وجوب) ذاتی اور ازلی صفت باقی نہیں رہتی۔ تعالیٰ عن ذلک علوا کبیرا۔

بہر حال اگر اس صفت کا وجود (واجب کے لیے) بغیر کسی بیرونی شرط کے ضروری نہ قرار دیا جائے تو جس کو واجب لذاتہ فرض کیا گیا تھا' وہ بالذات واجب نہیں رہتا' اور یہ خلاف مفروض ہے؛

بحث و تحصیل

(اس دوسری دلیل پر) ایک مشہور اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ اس دلیل سے زیادہ سے زیادہ اگر کوئی بات لازم آتی ہے' تو وہ یہ ہے کہ (واجب میں) اس صفت کا وجود یا اس کا عدم غیر سے حاصل ہو؛ نہ کہ خود واجب اپنی ذات اور اپنے تعین میں اس غیر کے ساتھ متعلق ہوجاتا ہے اور یہ اس لیے ہے (کہ دلیل میں جو کہا گیا تھا کہ جب واجب کی ذات خود اس کی ذات کی حیثیت سے اس طور پر ہو کہ اس کے ساتھ کوئی شرط نہیں اس مقدمے میں کیا مراد ہے)،

اگر یہ مراد ہے کہ ذات کے ملاحظے کے ساتھ کسی غیر کا ملاحظہ اس وقت پیش نظر نہ ہو؛ کہ ایسی صورت میں جس تلازم کا دعویٰ کیا گیا ہے، وہ مسلّم نہیں ہے کیونکہ کسی چیز کا عدم ملاحظہ اس چیز کے عدم کو متلزم نہیں ہوا کرتا" اور اگر یہ مراد ہے، کہ واجب کی ذات کے ساتھ (غیر کے ملاحظہ کا عدم نہیں) بلکہ نفس الامر اور واقع میں اس غیر کا عدم ہو؛ تو بے شک (جو باتیں لازم کی گئی ہیں، وہ مسلم ہیں، لیکن تالی (یعنی اس کے نتیجے کا باطل ہونا غیر مسلم ہے) کیونکہ ذات کا اعتبار اس طور پر کہ اس اعتبار میں دونوں شرطیں نہ ہوں، (یعنی نہ اس صفت کے وجود کی علت کا وجود ہو اور نہ اس کی علت کا عدم) صورت مفروضہ میں خود محال ہے؛ اور ایک محال کے لیے جایز ہے وہ کسی دوسرے محال کو متلزم ہو جائے؛ (یعنی اس محال کو لازم قرار دے) کہ واجب ہی واجب باقی نہ رہے؛ پس ایسی صورت میں جو خلاف مفروض کا (الزام قایم کیا گیا تھا) وہ ثابت نہ ہو سکا؛

اس اعتراض کی وجہ سے بہتر یہی ہے) کہ اس دلیل کی تقریر یوں کی جائے؛ کہ فرض مذکور کی بناء پر ذات واجب کا جب اس طرح اعتبار کیا جائے کہ بلا کسی شرط کے صرف اس کی ذات خود اپنی ذات کی حیثیت سے ہو؛ یعنی وجوداً و عدماً اس غیر سے (جس کا وجود اس صفت کی وجود کی علت ہے) قطع نظر کر لیا جائے؛ تو اس وقت بھی واجب کے لئے وجود اس صفت کے وجود کے ساتھ آیا ضروری اور واجب ہو گا؟ اور یہ ہونا محال ہے؛ کیونکہ یہ محال ہے کہ معلول کا وجود علت کے وجود سے قطع نظر کرنے کے بعد بھی باقی رہے؛ یا اس صفت کے عدم کے ساتھ (واجب کے لیے وجود ضروری ہو گا!) اور یہ بھی محال ہے؛ اسی وجہ سے جو میں نے ابھی ذکر کیا (کہ علت کے عدم سے قطع نظر کرنے کے بعد معلول کے عدم کو فرض نہیں کیا جا سکتا)

یہ امر مخفی نہ رہے؛ کہ ذات واجب کو جب بلا کسی شرط کے اعتبار کیا جائے؛ اس وقت ذات واجب کا وجوب ان دو محالوں میں کسی

ایک سے نفس الامر اور واقع میں خالی نہیں ہو سکتا؛ تو ذات واجب کا وجوب بھی محال ہو جائے گا؛ اگر اس کے ساتھ کوئی شرط ملحوظ نہ ہو؛ اس لیے کسی شرط کا لحاظ و اعتبار ضروری ہے اور یہی قضیۂ شرطیہ کا تالی ہے؛ پس ملازمہ کا جو دعویٰ کیا گیا تھا وہ ثابت ہو گیا اور تالی کا بطلان ظاہر ہے؛ اس لیے مقدم کا باطل ہونا بھی لازمی ہے اور کہنے والے کے لیے یہ کہنا جائز نہ ہوگا کہ علت کا عدم اعتبار خواہ وجوداً ہو، خواہ عدماً؛ یہ علت کے عدم وجود یا اس کے عدم کو مستلزم نہیں ہے؛ (اور جب یہ ضروری نہیں ہے) تو پھر (علت کا عدم اعتبار) عدماً و وجوداً اس کے معلول کی تحصیل اور یافت کے منافی نہیں ہے؛ خلاصہ یہ ہے کہ عقلی طور پر علت کا عدم اعتبار معلول کے واقعی حصول کے منافی نہیں ہوا کرتا؛ نیز ماہیت جب من حیث هی هی (یعنی ماہیت کو خود اس کی ذات کی حیثیت سے تصور) کیا جاتا ہے؛ تو ظاہر ہے کہ اس اعتبار میں ان چیزوں کے وجود اور عدم کا اعتبار ملحوظ نہیں ہوتا جو اس کو لاحق اور عارض ہوتی ہیں؛ لیکن باوجود اس کے واقع میں ماہیت ان دونوں سے خالی نہیں ہوتی؛ پس فرض مذکور میں بھی ہم یہی کہیں گے کہ واجب کی ذات کا اعتبار بلا اعتبار اس کی صفت کے وجود کے اور بلا اعتبار اس چیز کے جو اس کی صفت کا سبب ہو؛ یا بلا اعتبار اس کے عدم اور اس چیز کے جس سے اس عدم کا تحصل ہوا ہو؛ (بہر حال صفت کے وجود و عدم اور اس کے اعتبار کے بغیر نفس ذات واجب کا اعتبار کیا جائے؛ تو واقع میں طرفین میں سے کسی ایک کے اور ان کے اسباب کے حصول کے یہ منافی نہ ہوگا"

(میں نے جو کہا کہ ایسا کہنا جائز نہیں ہے) اس کی وجہ یہ ہے کہ ماہیتوں کا مرتبہ ایسا ہوتا ہے کہ فعلیت (یعنی بالفعل موجود ہونا) اور تحقق یا ان کی یافت یہ ساری باتیں ماہیتوں کو خارج سے عارض اور لاحق ہوتی ہیں؛ ماہیت کے مرتبے کے لیے ضروری نہیں ہے کہ وہ کسی شی کے کون واقعی (یعنی واقعی بود و یافت) کے لیے ظرف بھی ہو اور نہ کسی شئے کے عدم کے لیے ماہیت کا مرتبہ ظرف ہوتا ہے؛ کیونکہ (مرتبہ ماہیت میں)

جس چیز کا بھی نفیاً و اثباتاً حصول ہوتا ہے؛ وہ صرف ماہیت کی ذات اور اس کے ذاتیات ہی ہوتے ہیں؛ ان کے سوا غیر کے عدم اور وجود سے اس کو کوئی تعلق نہیں ہوتا؛ اس لیے ماہیت کے متعلق عقل کے لیے گنجایش پیدا ہوتی ہے؛ کہ صرف اس کی ذات کا بلا لحاظ غیر، لاحظہ اور اعتبار کرے اگرچہ واقع میں وہ غیر اس کے ساتھ چمٹا ہی ہوا کیوں نہ ہو؛ بخلاف وجود کے کہ وجود تو واقع ہی کا دوسرا نام ہے اور کسی چیز کی غایت فعلیت، اور انتہائی تحصل ہی کو تو وجود کہتے ہیں؛ پھر وجود کے متعلق یہ کیسے سوچا جا سکتا ہے کہ اس کے لیے بھی کوئی ایسا مرتبہ ہوتا ہے؛ جس میں کسی شے کے ساتھ اس کو وجوداً اور عدماً بالکل تعلق نہیں ہوتا اور یہ کیسے ہو سکتا ہے؛ کیونکہ وجود ہی تو تمام وجودوں کا سرچشمہ، اور ساری کائنات کا منشا ہے؛ عدم اور نیستی کی تاریکی کا چھانٹنے والا فقدان اور نایافتگی (کی نحوست کا) ڈھکیلنے والا، تو وجود ہی ہوتا ہے اور وہی تو ان تمام اشیاء کی بطلان اور نیستی (کے پردے کو) کا اٹھانے والا ہے؛ جن میں وجود کی قابلیت ہوتی ہے؛ اب وجود کا ایسا مرتبہ جس میں صرف اس کی ذات کا لحاظ ہو، یا تو وجود ہی کا یہ مرتبہ ہوگا؛ جیسا کہ حق تعالے کے صفات کمالیہ کا حال ہے؛ کہ ان کے وجود کا درجہ وہی ہے؛ جو حق تعالیٰ کی ذات کا درجہ اس وقت ہوتا ہے جب اس کو (یعنی ذات حق کو) خود اس کی ذات کی حیثیت سے تصور کیا جائے؛

یا اگر وجود کی ذات کا یہ مرتبہ بوجہ اپنی وجودی تصور کے وجود نہیں بلکہ عدم وجود ہوگا؛ تو وجود کی ذات کا مرتبہ واجب کے مفہوم کا، ہم دوش وہم قدم باقی نہ رہے گا اور ذات وجود کے لیے اب اس کے سوا کوئی چارہ نہ ہوگا کہ وہ واجب سے منزلوں پیچھے رہ جائے۔ یعنی جتنی منزلوں کی پسماندگی اس کے مناسب ہو، نتیجہ یہ ہوا کہ (وجود کے مرتبۂ ذات) کا عدم اس کے وجود پر مقدم ہو جائے؛ اور اتنا مقدم ہو؛ جتنی اس تقدم کی منزلیں اور امکانات کے درجے اور فقر اور احتیاج کے مراتب کی

جتنی تعداد ہے؛ جو ان نزولی مراتب اور قصوری مدارج کی کثرت کا لازمی نتیجہ ہے، جو وجود تام اور غنی کو ذاتی طور پر (لحاظ کرنے کے بعد) اس کے تمام ماسوا چیزوں میں پیدا ہو جاتے ہیں۔

بہر حال (اب) یہ بات ثابت ہو گئی کہ جب واجب کی ذات کو خود اس کی ذات کی حیثیت سے اعتبار کیا جائے گا؛ اس وقت جو صفت بھی واجب کے لیے وجوداً یا عدماً فرض کی جائے گی وہ اس (مرتبۂ ذات) میں ہو گی اور خواہ صفت کا وجود فرض کیا جائے یا عدم، بہر حال اس کی علت کا اعتبار کرنا بھی ضروری ہو گا کیونکہ سبب والی چیزیں جس طرح وجوداً اور عدماً اپنے اسباب کے وجوداً عدماً حصول ہی سے مستفاد اور پیدا ہوتی ہیں؛ اسی طرح ان چیزوں کا تعقل اور اعتبار بھی ان کے سبب کے تعقل اور اعتبار سے مستفاد ہو گا؛ ہذا (یعنی متذکرۂ بالا عبارت میں اچھی طرح غور کر دیکھو تکہ) زیادہ سے زیادہ اُس سلسلے میں اس کی یہ انتہائی غایت ہے،

اس تقریر پر بعض دفعہ یہ شبہہ بھی کیا جاتا ہے کہ جو حکم (صفات حق کے متعلق ابھی لگایا گیا ہے) وہ ان نسبتوں اور اضافتوں میں جا کر ٹوٹ جاتا ہے؛ جو مبدء اور خدا کی ذات کو لاحق ہوتی ہیں، کیونکہ بجنسہٖ یہی دلیل (ان اضافتوں اور نسبتوں میں بھی) جاری ہوتی ہے؛ نتیجہ یہ ہوا کہ ان اضافات کا حصول بھی، خداوند تعالیٰ کے لیے بلا مداخلت غیر واجب ہو جاتا ہے؛ اگرچہ ذات حق کی نسبت سے ان اضافتوں اور نسبتوں کا تجدد اور تبدل تو جائز نہیں ہے؛ لیکن واجب کی ذات (بالاستقلال) ان کے حصول کے لیے بھی تو کافی نہیں ہوتی؛ کیونکہ ان کا حصول ان امور پر موقوف ہوتا ہے (جو ذات حق سے) بالکل متغائر ہوتے ہیں؛ اور متجدد نو بہ نو ہونے کے ساتھ ساتھ ان میں ایک دوسرے کے بعد پیدا ہوتا رہتا ہے؛ اور ذات حق سے خارج ہوتے ہیں اور یہ وہی بات ہے جسے شیخ رئیس نے اپنی الٰہیات شفا میں مان بھی لیا ہے؛ جیسا کہ اس نے لکھا ہے؛ کہ :-

ہم اس کی قطعاً پروا نہیں کرتے کہ خدا کی ذات کو ایسی اضافت کے ساتھ

اعتبار کیا جائے، جس کا وجود ممکن ہو؛ کیونکہ وہ (یعنی حق تعالیٰ) اس حیثیت سے کہ وہ زید کے وجود کی علت ہے واجب الوجود نہیں ہے (بلکہ اس کا واجب الوجود ہونا) تو خود اس کی ذات کا اقتضاء ہے"

اس (قول) کو وہ تو کبھی پسند نہیں کر سکتا جس کا دل حکمت متعالیہ کے انوار سے روشن ہو چکا ہے؛ اگرچہ مقلدین اور متبعین کی ایک جماعت نے اس کو قبول کر لیا ہے، جیسے تجرید کے حاشیہ نگار وغیرہ نے ایسا ہی کیا ہے مثلاً ان لوگوں کا بیان ہے،

"بالذات واجب الوجود کو بھی کبھی امکان غیر کی وجہ سے عارض ہو جاتا ہے؛ اور غیر میں بھی امکان" "واجب کی نسبت سے پیدا ہوتا ہے، اگرچہ واجب کے لیے امکان بالذات اور بالغیر دونوں جائز نہیں" اور انھوں نے یہ نہ سمجھا کہ واجب بالذات جس طرح بالذات واجب ہوتا ہے؛ اسی طرح جو ممکنات اس کی طرف منسوب ہوتے ہیں ان کے لحاظ سے بھی وہ واجب ہی رہتا ہے؛ اور در اصل ان ممکنات کا وجود بہر حال خدا کے لیے تو واجب اور ضروری ہی ہوتا ہے، کیونکہ ان ممکنات کا وجود کیا ہے؟ وجود واجب کے فیض اور اس کے جود سے ربط ہی کا نام تو وجود ممکنات ہے؛ ہاں اگر علاوہ حق تعالیٰ) کے کسی اور وجود کو فرض کیا جائے، یا یہ فرض کیا جائے کہ کچھ اور بھی ممکنات ہیں جو کسی دوسرے وجود واجب کی طرف منسوب و مستند ہیں؛ تو ایسی صورت میں بلاشبہ جو کچھ کہا گیا ہے اس کے لیے کوئی پہلو پیدا ہو سکتا ہے تعالیٰ اللہ عن ذالک علوا کبیرا! اور یہ جو میں نے کہا کہ واجب ممکنات کے اعتبار سے بھی واجب ہی رہتا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اشیاء (ممکن) کے وجود میں جو وجوب پیدا ہوتا ہے (یعنی ان کے وجود کو عدم پر ترجیح حاصل ہوتی ہے) تو اس کے وجوب کا منشاء در اصل خدا ہی کی ذات ہوتی ہے، پھر جس طرح ان ممکنات کا وجوب غیر کے ذریعے سے حاصل ہوتا ہے؛ (یعنی حق تعالیٰ سے) جو اس کا پیدا کرنے والا اور عدم سے وجود میں لانے والا ہوتا ہے؛ اسی طرح ان ممکنات کو خود بھی ایک قسم کا

وجوب حاصل ہوتا ہے؛ جب ان کو اس غیر (یعنی خالق و مبدع) کو سامنے رکھ کر تصور کیا جائے اور خود اس غیر کا اپنا ذاتی وجوب بھی ہے؛

کیونکہ کسی شے کو بالقیاس الی الغیر جو وجوب پیدا ہوتا ہے، اس کے صرف یہ معنی ہیں کہ غیر پر نظر کرتے ہوئے اس شے کا تحقق ضروری ہے۔ یعنی ذاتی طور پر وہ غیر اس کو چاہتا ہے اور اس کا مستدعی ہے اس کی تعبیر یوں کرو کہ وہ غیر (یعنی جو واجب بالذات ہے) اس شے کے حصول کے سوا اور ہر بات سے انکار و ابا کرتا ہے؛ خواہ اس بات کو اقتضاء اور فیضان کا اثر قرار دیا جائے یا اس سے ذاتی حاجت اور افتقاری استدعا کا نتیجہ خیال کیا جائے جو اس شے کے رشحی وجود اور ظلی جوہر یا استنادی حقیقت تعلقی ذات ہونے کی وجہ سے ضروری ہے؛ اور یہ بات اس شے سے جدا نہیں ہو سکتی جس کا حصول اس غیر کے لیے واجب ہو جو اس کے فیض کا سرچشمہ اور اس کے پھواروں کا بادل اور اس کے بہاؤ کا دریا ہو؛ بہرحال ممکن میں نفس اپنی ذات کی رو سے تو صرف امکان اور جواز ہے؛ اور جاعل تام اور خالق کل کے اعتبار سے اسے وجوب اور ضرورت بھی حاصل ہے؛ خواہ واجب کے ساتھ اس کی یہ چسپیدگی اس کا یہ لگاؤ اس کی یہ پناہ گیری خود اس کی رشحی اور تعلقی و محتاج ذات کی جانب سے ہو؛ یا اسے اس خالق کا اقتضاء قرار دیا جائے جو بغیر کسی حساب کے فیاضی داد و دہش کشائش و فراخی عطا فرما رہا ہے؛ پس حق یہی ہے کہ واجب کی ذات کو ممکنات کی طرف جو اضافتیں حاصل ہیں اور اس کو (یعنی واجب کو) اس سے (یعنی ممکن سے) جو خلاقیت اور قیومیت کی نسبت حاصل ہے؛ اور اس کی جو شعاعیں ان ذاتوں پر پڑ رہی ہیں جن میں وجود کے قبول کرنے کی صلاحیت ہے؛ یہ ساری چیزیں ممکنات کی ماہیتوں سے کسی طرح متاخر نہیں ہیں یقیناً ان اضافتوں کا حال وہ نہیں ہے؛ جو دنیا کی دوسری چیزوں میں ہوتی ہیں کہ وہ منسوب اور منسوب الیہ کے وجود سے متاخر ہوتی ہیں بلکہ واجب کے اضافی صفات کا مصداق ضرور اس کی ذات

بحیثیت اپنی ذات کے ہوتی ہے۔
میرا مطلب یہ ہے کہ خود واجب کی ذات اپنی ذات سے خود اس نسبت و اضافت اور منسوب الیہ سب کے انتزاع کے لیے کافی ہوتی ہے! پس جس طرح حق تعالیٰ اپنے اجمالی اور کمالی علم سے تمام چیزوں اور ان نسبتوں کو جانتا ہے جو حق سے ان کو حاصل ہیں اور اپنی قدرت تامہ سے تمام مقدورات کو اٹھا کر کھڑا کرتا ہے اسی طرح تمام چیزوں کے لیے جو اسے لاحق ہوتی ہیں ان کے لحوق کی کیفیت ان کی وہ نسبت اور اضافت جو ذات واجب سے انھیں حاصل ہے ان سب باتوں کے انتزاع کے لیے خود اس کی ذات کافی ہے۔
بہر حال الٰہیت کی دنیا اور ربوبیت کے قلمرو میں عدمی معانی مثلاً عدم امکان ظن گمان ہزل تمسخر حدوث جدت زوال و فنا، تجدد گزشتنی و گزاشتنی تصرم فقر وغیرہ کچھ نہیں ہے!
شیخ رئیس سے تعجب ہے کہ باوجود دریائے علوم کے شناور ہونے اور معارف میں اپنی مشہور قوت فکر و جوش ذکاوت اور طراری کے اس کی نظر نے اس معنے کے سمجھنے میں کوتاہی کی اور اس سے بھی عجیب تر یہ ہے، کہ شفاء کے سوا اپنی دوسری کتابوں میں وہ اس کو سمجھ بھی گیا ہے تعلیقات میں لکھتا ہے:
”تمام چیزیں اول (یعنی حق کے لیے) واجب ہیں وہاں امکان کی قطعاً گنجائش نہیں ہے۔“ اثولوجیا جو معلم اول (ارسطو) کی طرف منسوب ہے، اس میں واضح تصریحات موجود ہیں، کہ تمام ممکنات مبدء اول (حق تعالیٰ) کے آگے قطعی اور ناگزیر طور پر حاضر ہیں“ اور یہ جو بہ ظاہر اشیا میں تجدد و تغیر اور ایک کے بعد دوسرے کی پیدائش کا مشاہدہ ہو رہا ہے، تو یہ دراصل وجود کے بعض خاص ظروف کی طرف انتساب کا نتیجہ ہے کیونکہ اگر (کسی چیز کو) بعض چیزوں کے اعتبار سے زوال یا غیب و پوشیدگی لاحق ہوتی ہے، تو یہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ دوسرے سے بھی اس کو اسی زوال

اور غیبت کی نسبت حاصل ہو؛ اور جب یہاں یہ حال ہے تو پھر اس وجود کی حقیقت کے متعلق کیا پوچھتے ہو، جو تمام اشیا کو محیط ہے؛ اور تمام مراتب اور تمام اقسام واغاز کا وہ محافظ ہے اس مقام کی تحقیق انشاءاللہ اور آگے آتی ہے۔

فصل

(اس فصل میں یہ بیان کیا جائے گا) کہ جس کا وجود واجب ہوتا ہے؛ ضرور ہے کہ وہ ایک ہی ہو؛ اس کے یہ معنی نہیں ہیں؛ جیسا کہ بعضوں کو وہم ہوا؛ کہ واجب الوجود کوئی نوع ہے، اور یہی نوع (جو ایک کلی حقیقت ٹھیری) وہ ایک خاص فرد اور تشخص میں منحصر ہو گئی ہے؛ کیونکہ یہ بات گزر چکی؛ کہ وجود کی حقیقت کے لیے کوئی نوع وغیرہ نہیں ہے؛ بہرحال واجب کا خود اپنی ذات سے متشخص ہو جانا صرف ہی بات قطع نظر توحید کے دوسری دلیلوں سے اس کے لیے کافی نہیں ہے؛ کہ دوسرے واجب کا وجود ناممکن ہو جائے جیسا کہ بعضوں نے صرف اس کو (اثبات توحید) کے لیے کافی خیال کرتے ہوئے لکھا ہے؛ کہ "جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ (خدا) کی ذات کا تعین اور تشخص بعینہ اس کی حقیقت ہوتی ہے اور جب ایسا ہے؛ تو اس کی توحید کے اثبات کے لیے صرف یہی بات کافی ہے؛ کیونکہ جب کسی شے کی ماہیت بھی بعینہ اس کا تعین اور تشخص ہو؛ تو ایسی چیزوں کی نوع قطعی طور پر صرف اسی شخصیت کے ساتھ محدود و منحصر ہو کر رہ جائے گی"

لیکن میں نے جو کہا کہ صرف اتنی بات (اثبات توحید کے لیے) کافی نہیں ہے؛ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہم کے لیے اس کے بعد بھی اس کی گنجائش باقی رہتی ہے؛ کہ وہ فرض کرے کہ یہاں (ایک نہیں) بلکہ چند ایسی حقیقتیں ہیں جو باہم اپنی اپنی حقیقتوں کی رو سے بالکل مختلف ہیں لیکن ان کا وجود واجب ہے اور ہر ایک کا تعین وتشخص اس کی حقیقت کا عین ہو؛ اسی لیے یہ ناگزیر ہے؛ کہ واجب الوجود کی توحید وتفرد کو ثابت کرنے کے لیے کوئی مستقل برہان اور دلیل قائم کی جائے؛ اس لیے اب ہم کہتے ہیں؛

اگر ایسے دو موجود فرض کیئے جائیں جن میں ہر ایک واجب الوجود ہے، تو یہ ضروری ہے، کہ یہ دونوں واجب الوجود، اس مفہوم (یعنی واجب الوجود کے مفہوم) میں مشترک ہوں، اور اسی کے ساتھ کسی نہ کسی امر کی وجہ سے باہم ایک کی ذات دوسرے سے علٰحدہ اور متغائر بھی ہو، اب مابہ الامتیاز (یعنی وہ چیز جس کی وجہ سے ایک دوسرے سے ممتاز اور جدا ہوتا ہے) ان میں سے کسی ایک کی پوری حقیقت ہوگا، تو ایسی صورت میں وجود کے وجوب کا مفہوم جو دونوں میں مشترک تھا ایک کی حقیقت سے خارج ہو جاتا ہے اور یہ محال ہے کیونکہ یہ بات گزر چکی ہے، کہ واجب الوجود کی حقیقت وجوب الوجود کے مفہوم کی عین ہوتی ہے؛ اور اگر (مابہ الامتیاز) کسی ایک کی کامل اور تام حقیقت نہیں ہے) بلکہ اس کی حقیقت کا ایک جزء ہے؛ تو واجب کی ذات میں ترکیب پیدا ہو جائے گی؛ اور ترکیب کے یہ معنی ہیں کہ اسے (یعنی واجب کو) اپنے اجزاء کی احتیاج ہے؛ اور جو محتاج ہوتا ہے (وہ واجب نہیں) بلکہ ممکن ہوتا ہے؛

یا (اس مابہ الامتیاز کو) واجب کی حقیقت سے خارج قرار دیا جائے، تو اب یہ لازم آتا ہے کہ واجب اپنے امتیاز و تعین میں غیر کا دست نگر ہو جائے۔ کیونکہ اگر کسی شے کا تعین اسکی حقیقت پر زاید ہو، اور بجائے (ذاتی ہونے کے) عرضی ہو؛ تو اس کا یہ مطلب ہے کہ وہ یعنی (تعین) کسی کا معلول ہے؛ کیونکہ جو چیز کسی شے کے لیئے عرضی ہوتی ہے تو اس کا معلل اور معلول ہونا ضروری ہے خواہ اس کی یہ معلولیت خود اس شے (یعنی معروض) سے حاصل ہو اور یہ شق ناممکن ہے کہ ہر علت اپنے معلول اور اپنے معلول کے تعین پر اپنے تعین اور تشخص کے ساتھ مقدم ہوتی ہے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ چیز خود اپنے نفس پر مقدم ہو جاتی ہے (یعنی تعین تعین پر مقدم ہو گیا)

یا یہ شق تسلیم کی جائے (کہ اس عرض کی علت خود معروض کی

ذات نہیں) بلکہ کوئی بیرونی امر ہے؛ تو ایسی صورت میں (واجب صرف اپنے تعین میں نہیں) بلکہ وجود میں بھی اس بیرونی امر کا محتاج ہو جائے گا کیونکہ شے کے تعین وتشخص (کے متعلق یہ ثابت شدہ ہے) کہ وہ بجنسہ اس شے کے وجود کا نام ہے، یا کوئی ایسی بات ہے جس کا مرتبہ شے کے ساتھ وہی ہے جو وجود کا ہوتا ہے۔ اور وجود کے اعتبار سے احتیاج کا پیدا ہونا؛ یہ اس شے کے واجب بالذات ہونے کے منافی ہے؛۔

یہاں یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ وجوب الوجود کے متعلق جو یہ کہا جاتا ہے کہ وہ بجنسہ واجب الوجود کی حقیقت ہے؛ تو اس سے غرض یہ ہوتی ہے؛ کہ نفس حقیقت واجبہ سے واجب الوجود کا اثر ظاہر ہوتا ہے؛ یہ مطلب قطعاً نہیں ہوتا کہ حقیقت واجبہ بجنسہ اس صفت کا نام ہے؛ ایسی صورت میں ایسے دو وجود جن کا وجود واجب ہو، ان میں وجوب الوجود کے اشتراک کے صرف یہ معنے ہوتے ہیں کہ ہر ایک کی نفس ذات سے وجوب الوجود کی صفت کا اثر ظاہر ہوتا ہے؛ پس اگر اس اعتبار سے دونوں میں وجوب الوجود کا اشتراک ہو؛ اور اپنی پوری حقیقت کے لحاظ سے دونوں باہم ایک دوسرے سے ممتاز ہوں تو اس میں کیا منافات ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ حکما جو یہ کہتے ہیں کہ وجوب الوجود بجنسہ واجب الوجود کی حقیقت ہے تو اس سے ان کی مراد یہ ہوتی ہے کہ واجب الوجود کی نفس ذات بحیثیت اپنی ذات کے موجودیت کی مصداق ہوتی ہے اور وہ وجود کی محکی عنہ براہ راست خود ہوتی ہے؛ یعنی اس کے متعلق یہ کہنا اور حکایت کرنا کہ "وہ ہے") بغیر کسی بیرونی چیز کے انضمام یا کسی قسم کی دوسری حیثیت کے لحاظ کئے بغیر درست ہوتا ہے؛ خواہ وہ حیثیت حقیقی ہو؛ یا اضافی ہو یا سلبی ہو؛

اس کی توضیح ایک مثال سے ہو سکتی ہے؛ جیسے تم متصل کے مفہوم کو کبھی سوچتے ہو لیکن اس طرح کہ وہ متصل خود وہ متصل ہی ہے مثلاً جسم کا

بحیثیت جسم ہونے کے جو صوری جز ہوتا ہے، اس کو متصل کہو۔ اور کبھی اسی متصل کو اس طور پر تصور کیا جاتا ہے کہ کوئی ایسی شے ہے جو متصل ہونے کی صفت سے موصوف ہے، جیسے مادہ اسی طرح کبھی واجب الوجود کو خود واجب الوجود ہونے کے لحاظ سے تصور کیا جاتا ہے اور کبھی کسی شے کا تصور کیا جاتا ہے کہ وہ شے واجب الوجود ہے،

پہلی صورت میں حکم کا مصداق اور اس کے ساتھ مطابقت رکھنے والی ذات یا وہ چیز جس سے حکایت کی جاتی ہے وہ موضوع کی حقیقت اور صرف اس کی ذات ہوتی ہے، اور دوسری صورت میں گو وہی ذات ہوتی ہے لیکن ایک دوسری حیثیت کا لحاظ بھی اس میں ہوتا ہے، جو اسی ذات کے ساتھ ایک صفت کی مانند قایم ہوتی ہے؛ پس ہر وہ واجب الوجود جو اپنی نفس حقیقت اور خود ذات کے اعتبار سے واجب الوجود نہ ہو، بلکہ اس حیثیت سے ہو کہ اس کی یہ حقیقت واجب الوجود ہونے کے وصف سے مرتبۂ ذات میں نہیں بلکہ اس مرتبے سے اتر کر بعد میں موصوف ہو، یعنی اس درجے میں نہیں، جو نفس ذات کو بحیثیت ذات کے حاصل ہے اس درجے میں یہ اتصاف نہ ہو جس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ وجوب الوجود ایسی ذات کے لیے عرضی بن کر رہ جائے گا اور ذاتی باقی نہ رہے گا، ایسی صورت میں (اس وجوب الوجود) کے ساتھ متصف ہونے میں یا اس صفت کے لاحق ہونے میں وہ کسی سبب محتاج ہوجائے گا کیونکہ عرضی کا حال تو یہی ہوتا ہے، الحاصل اس صفت کے ساتھ متصف ہونے کے لیے ضروری ہوگا، کہ یہ امر عارض ہو، اور ایک جاعل اور علت کی ضرورت ہو جو اس کو ایسا بنادے (یعنی وجوب الوجود سے متصف کردے) یا کم از کم وہ جاعل اس ذات میں ایسی حیثیت پیدا کردے کہ اس سے وہ (یعنی وجوب الوجود) منتزع ہونے لگے، جو اس کی ذات

کے سوا ایک اور امر ہے؛ کیونکہ کسی شے کا خود اپنے نفس کے وجود اور اپنے وجود یا وجوب کا جاعل اور سازندہ ہونا یہ ایسی بات ہے؛ جسے مضبوط اور قوی برہان سے ہم باطل کر چکے ہیں۔

پس خلاصۂ کلام یہ ہے کہ ایسی صورت میں وہ حقیقت (جسے واجب فرض کیا گیا تھا) نفس اپنی ذات کی حد تک ممکن ہو جاتی ہے؛ اور جاعل کی وجہ سے یہ واجب الوجود بنے گی؛ پس وہ واجب الوجود لذاتہ باقی نہیں رہے گی؛ اس لیے ثابت ہو گیا کہ جو لذاتہ واجب الوجود ہو گا وہ خود ہی اپنے نفس کے اعتبار سے واجب الوجود ہے؛ نہ یہ کہ وہ کوئی شے ہے جس کو واجب الوجود خواہ لزومی یا افتراقی طور پر عارض ہوتا ہے۔

رجم شیطان[1]

یہ معلوم ہونا چاہئے کہ ایسے براہین اور دلایل جن سے اس دعوے (توحید) کو ثابت کیا جاتا ہے اور جو الٰہی مباحث میں خاص اہمیت رکھتے ہیں، بکثرت ہیں؛ لیکن ان کل دلیلوں کی تکمیل اور اتمام اس پر موقوف ہے کہ واجب تعالیٰ کی حقیقت کو ایسا وجود محض تسلیم کیا جائے جو خود اپنی ذات کے ساتھ قایم ہے جس کی تعبیر وجود متاکد کے ساتھ کی جاتی ہے؛ اور وجوب یا وجود جو بھی اسے عارض ہوتا ہے؛ وہ فی حد نفسہ خود اس کی ذات کا اقتضا ہوتا ہے؛ غیر کے ارتباط و تعلق کا اس میں قطعاً لحاظ نہیں ہوتا؛ البتہ غیر کے ساتھ اس کا تعلق ممکن ہوتا ہے؛ اور ممکن کا وجوب بھی اس کے وجود کی طرح غیر سے مستفاد ہوتا ہے؛

اور یہ ایسا مقدمہ ہے جس پر دلیل نہایت آسانی کے ساتھ قایم ہو جاتی ہے اور اسی کی تصریح علم و عرفان والوں نے اپنی کتابوں میں کی ہے؛ میں نے اس کے متعلق گزشتہ اوراق میں کافی بحث کی ہے۔ اس مقدمے کے ذریعے سے اس شبہے کا بھی بآسانی ازالہ ہو جاتا ہے؛

---

[1] - یعنی شیطان کی سنگساری۔

جس نے خواہ مخواہ اکثر طبایع کو مشوش اور پریشان کر دیا ہے، اور لوگوں کے اذہان میں بلا وجہ اس معاملے میں بلادت و غباوت پیدا ہو گئی ہے، یعنی وہ شبہہ جو ابن کمونہ کی طرف منسوب ہے جس کا بعضوں نے شبہۂ "افتخار الشیاطین" نام رکھا ہے؛ جس کی وجہ یہ ہوئی ہے کہ ابن کمونہ نے اس پیچیدہ شبہے اور ذرا مشکل عقدے کو پہلی دفعہ ظاہر کیا، اور مشہور کیا؛ ورنہ میں نے تو اس شبہے کو ابن کمونہ کے علاوہ ان لوگوں کے کلام میں بھی پایا ہے جو اس سے پہلے گزرے ہیں۔

تقریر اس شبہے کی یہ ہے کہ یہ کیوں جائز نہیں ہے کہ واقع میں دو ایسی ہویتیں اور شخصیتیں ہوں جو بالکل بسیط ہوں اور ان کی کنہ مجہول ہو لیکن اسی کے ساتھ اپنی پوری اور کامل حقیقت میں دونوں باہم مختلف ہوں اور ہر ایک ان میں وجود کے لحاظ سے واجب ہو، اور واجب الوجود کا یہ مفہوم دونوں سے اس طرح منتزع ہو یا دونوں پر اس طرح محمول ہو؛ جس طرح کوئی امر عرضی محمول ہوتا ہے پس دونوں میں اشتراک اس امر عرضی کے بنیاد پر ہوگا جو دونوں کی نفس ذات سے منتزع ہوتا ہے؛ اور دونوں میں افتراق و امتیاز صرف اپنی اپنی حقیقت کی وجہ سے ہوگا!

شبہے کے ازالے کی وجہ یہ ہے، کہ واجب الوجود کے مفہوم سے متعلق سوال یہ ہے کہ آیا یہ خود ان دونوں کے نفس ذات سے بغیر کسی بیرونی حیثیت کے اعتبار کے مفہوم ہوتا اور سمجھا جاتا ہے؛ خواہ وہ بیرونی حیثیت کسی قسم کی بھی ہو، یا کسی بیرونی حیثیت کے لحاظ کرنے کے ساتھ یہ بات اس سے مفہوم ہوتی ہے

سوال کی دونوں شقیں محال ہیں۔ دوسری شق تو اس لیے محال ہے کہ یہ بات گزر چکی ہے کہ جس چیز کی نفس ذات جو حیثیت سے مجرد ہو، وہ اگر وجود اور وجوب فعلیت اور تمام وغیرہ کے انتزاع کے لیے کافی نہ ہو، تو وہ اپنی حد ذات میں ممکن اور خود اپنی ذات کے دائرے میں ناقص ہوتی ہے۔

اور پہلی شق اس لیے محال ہے کہ ایک ہی مفہوم کے اطلاق و حمل کا

مصداق اور جس پر بالذات وہ مفہوم صادق آتا ہو، میرا مطلب یہ ہے کہ وہ چیز جس سے اس معنی اور مفہوم کی حکایت کی جاتی ہو، اور جس کو سامنے رکھ کر تعبیر اس طرح کی جاتی ہو، کہ کسی قسم کی حیثیت یا کسی قسم کا کوئی دوسرا پہلو اس میں ملحوظ نہ ہو؛ اس کے لیے نا ممکن ہے! کہ وہ ایسے حقایق ہوں جو اپنی اپنی ذات کے اعتبار سے باہم مختلف ہوں؛ اور ان کے معانی آپس میں اس درجے ایک دوسرے سے متبائن اور علٰحدہ ہوں کہ ان میں کوئی ذاتی امر مشترک نہ ہو؛ یقیناً ایسا ہونا ناممکن ہے۔

اور میرا خیال تو یہ ہے کہ جس شخص کی فطرت اپنی اس سلامتی پر باقی ہے جس پر وہ پیدا ہوئی ہے اور پیدایشی استقامت کے بگاڑنے والے امراض سے محفوظ ہو وہ بداہتہً یہی فیصلہ کرے گا کہ ایسے مختلف امور جن کے اختلاف کے درمیان میں کوئی اشتراکی اور جامع حیثیت نہ ہو؛ ان کے لیے نا ممکن ہے، کہ وہ کسی ایک حکم کے مصداق اور اس کے محکی عنہ بن سکیں؛ ہاں یہ اسی وقت جائز ہو سکتا ہے کہ ایسے امور باہم ایک دوسرے سے کچھ تشابہ اور تماثل رکھتے ہوں؛ تو اسی مماثلت اور مشابہت کی جہت سے (وہ کسی ایک حکم کے مصداق بن سکتے ہیں) جیسے زید اور عمر پر انسانیت کا حکم اسی لیے لگایا جا سکتا ہے، کیونکہ گو اپنی مختص شخصی عوارض کی وجہ سے یہ دونوں باہم مختلف ہیں، لیکن اپنی پوری ماہیت کے اعتبار سے ایک دوسرے کے شریک ہیں یا پوری ماہیت کے اعتبار سے نہ سہی، اگر جزئی اور کسی ذاتی میں بھی اشتراک ہو؛ تو یہ ممکن ہو سکتا ہے، جیسے گھوڑے اور انسان پر حیوان ہونے کا حکم اس لیے لگایا جا سکتا ہے، کہ جنسی حیثیت میں دونوں شریک ہیں؛ اور یہ دونوں کو شامل ہے؛ یا کسی عرضی امر کے اشتراک کی وجہ سے بھی ایسا ہو سکتا ہے، جیسے برف اور دندان فیل پر سفید ہونے کا حکم اس لیے لگایا جا سکتا ہے کہ دونوں بیاض اور سفیدی کے ساتھ موصوف ہونے میں مشترک ہیں اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ چند متبائن اور مختلف امور کسی ایسے امر میں مشترک ہوں جو ان کی حقیقت سے خارج ہونے کے ساتھ صرف

ایک اضافی اور نسبی بات میں باہم متفق ہوں؛ جیسے ممکنات کے تمام مقولات پر، وجود کا حکم اس لیے لگایا جاتا ہے، کہ ان کو وجود حق کی طرف انتساب حاصل ہے۔

میں نے یہ بات ان لوگوں کے مذاق کے مطابق کہی ہے جو کہتے ہیں کہ ممکنات کا وجود صرف ایک عقلی اور ذہنی انتزاعی امر ہے اور ان کی موجودیت فقط اس اعتبار سے ہے کہ جو وجود خود اپنی ذات کے ساتھ قایم ہے اس کی طرف یہ منسوب ہیں؛ یا کم از کم کسی سلبی یا منفی مفہوم میں مختلف اور متحد ہوں، جیسے واجب کے سوا اور تمام چیزوں پر امکان کا حکم اسی لیے لگایا جاتا ہے؛ کہ ذاتی طور پر وجود اور عدم کا غیر ضروری ہونا ان سب میں ایک مشترک بات ہے (اور یہ اشتراک ایک امر سلبی میں ہے؛)

بہر حال اشتراک و اتفاق کے مذکورۂ بالا وجوہ یا جو ان کے مماثل ہوں، ان کے سوا بغیر کسی اشتراکی اور جامع جہت کے خواہ وہ ذاتی ہو یا عرضی یہ تصور کرنا محال ہے؛ کہ ان پر کسی مشترک امر کا حکم لگایا جا سکتا ہے پس اگر ایسے امور پر جن کی ذاتیں باہم ایک دوسرے سے بالکل متبائن اور جدا جدا ہوں ان کے نفس مرتبۂ ذات کو پیش نظر رکھ کر بغیر کسی دوسری چیز کے الحاق و انضمام کے؛ یا ان کی ذات کے سوا کسی دوسری جہت کا تصور کئے بغیر ہم پھر کوئی حکم لگائیں گے تو یقینی طور پر یہاں دو چیزوں کا ہونا ناگزیر ہو جاتا ہے (ایک تو ذاتی امر جس میں یہ امور باہم متفق اور متحد ہوں اور دوسری وہ چیز جس پر ان کی اختلاف کی بنیاد قایم ہو؛ اور ان کی ذات میں داخل ہو) یعنی ایک مابہ الاتفاق ذاتی جز اور دوسرا مابہ الاختلاف ذاتی جز؛ نتیجہ یہ ہے کہ ان دونوں کی جوہر ذات کا دو چیزوں سے مرکب ہونا ضروری ہو جاتا ہے، ایک تو وہ جو جنس اور مادہ کا قایم مقام ہو؛ اور دوسرا وہ جو فصل اور صورت کا جانشین ہو اور ترکیب خواہ کسی وجہ سے پیدا ہو اس حقیقت کے قطعاً منافی ہے؛ جس کا وجود بالذات واجب ہو؛

بلکہ اگر ہم اس وجود کے مفہوم میں غور کریں جو صرف مصدری اور

انتزاعی ہوتا ہے؛ اور جس کا علم ہر شخص کو بداہتہً حاصل ہے؛ تو ہمارے غور و فکر کی آخری منزل یہ ہو گی کہ اس وجود کے مفہوم کی جو حقیقت ہے، یعنی جس سے یہ مفہوم پیدا اور انتزاع کیا جاتا ہے؛ وہ دراصل صرف ایک ایسا امر ہے جو اپنی ذات سے قایم ہے اور "واجب حق" اور "ایسا وجود مطلق" ہے جسے نہ عموم آلودہ کرتا ہے نہ خصوص، اس میں نہ تعدد ہے، نہ انقسام، کیونکہ جس کا وجود یہی وجود ہو جو فرض کیا گیا ہے اس کے درمیان اور کوئی دوسری شے جس کا وجود بھی یہی وجود ہو، جو فرض کیا گیا ہے؛ ان دونوں میں کوئی مغائرت اور مبائنت نہیں ہو سکتی ہے تو یہ "دو" "دو" باقی نہیں رہے؛ بلکہ یہاں صرف ایک ہی ذات اور ایک ہی وجود ہو گا اس کی طرف صاحب تلویحات نے اشارہ ان لفظوں میں کیا ہے؛

"وہ جو صرف وجود ہے؛ اور جس سے زیادہ کامل اور دایم وجود کوئی اور نہیں ہے؛ اسی کو جب دوسری دفعہ فرض کرو تو غور کرنے کے بعد یہ وہی ہو گا (یعنی دوسرا وہی پہلا ٹھیرے گا؛ کیونکہ دونوں میں کیا امتیاز ہے؛ پس حق تعالیٰ کے وجود کا وجوب جو خود اس کی اس ذات سے عبارت ہے، جو اس کی ذات کے ساتھ قایم ہے یہ خود اس کے وجود کی وحدت پر دلالت کرتا ہے جیسا کہ قرآن میں ہے۔ شھد اللہ انہ لا الہ الا ھو۔ (خدا گواہی دیتا ہے کہ اس کے سوا کوئی دوسرا الہ نہیں ہے) اور یہی واجب کا وجود ممکنات کی موجود ہونے پر بھی دلالت کرتا ہے جیسا کہ خود اس کا قول ہے۔ اولم یکف بربک انہ علی کل شئی شھید (کیا تیرے پروردگار کے لیے یہ کافی نہیں ہے کہ وہ ہر چیز پر حاضر ہے)

برہان عرشی

خدا تعالیٰ اور اس کے ملکوت اعلیٰ کی تائید سے مجھے واجب الوجود کی توحید کے متعلق ایک عرشی برہان ہاتھ آیا ہے؛ جس کے ذریعے سے مذکورۂ بالا احتمال بآسانی دور و دفع ہو جاتا ہے لیکن اس کے بیان کرنے کے لیے ابتداءً ایک مقدمے کو بطور تمہید کے ذہن نشین

کر لینا ضروری ہے؛ اور وہ مقدمہ یہ ہے؛ کہ واجب تعالیٰ کی حقیقت؛ جب خود ہی واجبیت کے مفہوم کی مصداق ہے اور اس پر موجود ہونے کا جو حکم لگایا جاتا ہے؛ وہ دراصل نفس اس کی ذات کے ساتھ اس طور پر مطابق ہے؛ کہ اس مطابقت کے لیے کسی دوسری جہت کا اس کی ذات کے ساتھ اعتبار نہیں کیا جاتا ورنہ اپنے واجب اور موجود ہونے میں وہ غیر کا محتاج ٹھیرے گا جیسا کہ اسے ہم پہلے بیان کر آئے ہیں، اور جس طرح یہ ضروری ہے؛ اسی طرح یہ بھی ثابت شدہ ہے؛ کہ خود واجب تعالیٰ کی ذات میں کوئی ایسی چیز یا ایسی جہت شریک نہیں ہے؛ کہ اس جہت کی وجہ سے خدا واجب اور موجود ہوا ہو؛ کیونکہ (اگر وجوب اور وجود کے ساتھ اتصاف ان جہتوں کا نتیجہ ہو) تو ان جہتوں سے خدا کی ذات خواہ ابتداءً خواہ انتہاءً مرکب قرار پائے گی؛ حالانکہ ذات حق کا ہر لحاظ سے بسیط اور اجزا سے پاک ہونا) ثابت ہو چکا ہے؛ جس کا ذکر عنقریب آتا بھی ہے؛

اب ہم یہ کہتے ہیں کہ ان تمام مسلمات کا لازمی نتیجہ یہ ہے؛ کہ جو بذاتہ واجب الوجود ہو؛ اس کے لیے ضروری ہے؛ کہ تمام صحیح حیثیتوں اور ان تمام اعتبارات سے جو نفس الامر کے مطابق ہیں؛ وہ موجود اور واجب ہو؛ ورنہ اس کی خود اپنی تام اور کامل حقیقت اور وجود کے محمول بننے کے لیے کافی نہ ہو گی؛ کیونکہ اس کی حقیقت کو وجودی مراتب اور تحصّل کے پہلوؤں میں سے کسی مرتبے یا کسی پہلو کے اعتبار سے فاقد فرض کیا جائے یا موجود کے لیے جتنے کمالات بحیثیت موجود ہونے کے ضروری ہیں؛ ان میں سے کسی ایک کمال سے اس کو محروم قرار دیا جائے تو جس حیثیت سے (ہم نے ذکر کیا) واجب کی حقیقت وجود کی مصداق باقی نہیں رہتی؛ ایسی صورت میں حقیقتہ واجبہ میں فعلیت اور تحصل کے منافی جہات امکانی اور امتناعی پیدا ہو جاتے ہیں؛

پس اس کی ذات دو حیثیتوں سے مرکب ہو جاتی ہے؛ ایک تو وجوب کی حیثیت اور دوسری امکان اور امتناع کی حیثیت؛ خلاصہ یہ ہے کہ

اب واجب کی ذات کی تنظیم وجودی اور عدمی جہتوں سے ہوگی ایسی صورت میں وہ حقیقی واحد باقی نہیں رہے گا اور یہی فصل سابق کے اس مضمون کا حاصل ہے؛ جس میں ثابت کیا گیا تھا کہ جو بالذات واجب الوجود ہوتا ہے؛ وہ ہر حیثیت اور ہر لحاظ سے واجب الوجود ہوتا ہے؛ اور جب یہ مقدمہ ذہن نشین ہو چکا جس کا مفاد یہ ہے؛ کہ ہر قسم کے کمال اور ہر قسم کے جمال کے لیے ضروری ہے کہ وہ واجب تعالیٰ کے لیے ثابت ہوں؛ اور اگر کسی غیر میں کچھ حصہ ان کا ہو بھی تو وہ وہیں کی ریزش اور وہیں کا فیض ہوگا۔

بہرحال اب ہم کہتے ہیں؛ کہ واجب بالذات شے اگر (ایک نہیں) بلکہ متعدد ہوگی تو ان دونوں میں کوئی ذاتی اور لزومی علاقہ نہیں ہو سکتا جیسا کہ گزر چکا ہے؛ کہ جن دو چیزوں میں تلازم ہوگا ان کے لیے ناگزیر ہے، کہ یا تو ایک ان کا دوسرے کا معلول ہو یا دونوں کسی تیسری علت کے معلول ہوں؛ بہر تقدیر واجب کا معلول ہونا اس کے بعد ضروری ہو جاتا ہے اور یہ اس فرض کے خلاف ہے کہ ہم نے دونوں کو واجب فرض کیا تھا؛

(اور جب ان دونوں میں لزومی علاقہ نہ ہوگا) تو اب یہی صورت ہوگی کہ ان میں سے ہر ایک کے لیے کمال کا ایک ایسا مرتبہ اور وجود محصل کا ایک ایسا مخصوص حصہ ہوگا جو نہ دوسرے کی ذات میں ہو؛ اور نہ اس سے ابھرا ہو؛ نہ اس سے ٹپکا ہو؛ پس ان میں سے ہر ایک، ایک خاص کمالی درجے اور وجودی مرتبے سے محروم ہوگا؛ خواہ اب اس کمال یا وجودی مرتبہ کا ان کے لیے حاصل ہونا ممتنع اور محال ہو؛ یا ان کا حصول ممکن ہو؛

الغرض کسی ایک کی بھی ذات فعلیت اور وجود محض اور کمال صرف باقی نہیں رہے گی؛ بلکہ ہر ایک اپنی اپنی ذات کے مرتبے میں ایسے ہوں گے، کہ بعض چیزوں کا ان میں حصول ہے؛ اور وجود کی طبیعت و کمالی مراتب کی بعض چیزیں ان سے مفقود ہوں گی؛ ایسی صورت میں یہ حقیقی واحد باقی نہیں رہتے اور ذات و حقیقت کے اعتبار سے مرکب ہونا یہ بات وجوب ذاتی کے قطعاً منافی ہے۔

پس واقعہ یہی ہے کہ جو واجب الوجود ہوگا اس کے لیے ضروری ہے کہ تحصل کی فراوانی اور کمال وجود کی شدت کی وجہ سے وہ ان تمام وجودی نشأتوں اور ان تمام کمالی حقیقتوں کا جامع ہو؛ جو وجود کے لیے بہ حیثیت وجود ہونے کے اور موجود کے لیے بحیثیت موجود ہونے کے ثابت ہیں؛ اور وجود اور فضیلت میں اس کا کوئی ہمسر و ہمتا نہیں ہو سکتا بلکہ اس کی ذات خود اپنی ذات کی اقتضا سے تمام کمالات کا ملجا و ماویٰ اور ہر قسم کے خیر و برکات کا سرچشمہ ہو گی؛ یہ برہان اگرچہ متوسط فہم و علم والوں کے لیے چنداں مفید نہیں ہے؛ اور جب متوسطین کے لیے مفید نہیں ہے تو بیچارے عامی ناقص استعداد والوں کو اس سے کیا فائدہ پہنچ سکتا ہے؛ کیونکہ یہ فلسفے کے چند ایسے اصول اور غیر مذکور مقدمات پر مبنی ہے؛ جو میری اس کتاب کے مختلف مقامات میں بکھرے ہوئے ہیں ہاں! جس کا نفس فلسفے سے پامال اور سدھ چکا ہے' وہ اس دلیل کو بہت سی مضبوط دلیلوں پر یقیناً ترجیح دے گا۔

فصل۔ جہات ثلٰثہ (یعنی وجوب۔ امکان۔ امتناع) پر ایک مختصر تبصرہ اس فصل میں کرنا چاہتا ہوں تاکہ ان شکوک و شبہات کا ازالہ ہو جائے۔ جو ان کے لزوم سے متعلق کیے جاتے ہیں؛ مفہوم کے ان عقلی پہلوؤں کے متعلق جو دراصل تمام عقود اور قضایا کے عناصر ہیں؛ اور ان کے ایسے مواد ہیں کہ ان سے اتصاف ہوں؛ یا احکام ان سے کوئی خالی نہیں رہ سکتے؛ تشکیکات فخریہ (یعنی فخر الدین رازی کے شکوک) میں سے ایک شک یہ ہے کہ اگر واجب کے وجود کو وجوب کا ملزوم قرار دیا جائے گا تو اس کے بعد یہ ماننا بھی ناگزیر ہوگا کہ وجوب واجب کا معلول ہے؛ اور جو چیز معلول ہوتی ہے ظاہر ہے کہ ذاتی حیثیت سے وہ یقیناً ممکن ہو گی؛ اور ہر ممکن لذاتہ اپنی علت کے لیے واجب ہوتی ہے؛ نتیجہ یہ ہوا کہ جس وجوب کو فرض کر کے یہ گفتگو کی گئی اس پر ضرور ہوا کہ ایک اور وجوب متقدم ہو؛ اور یوں ہی یہ سلسلہ غیر متناہی طور پر آگے بڑھتا جائے گا۔

اس کا جواب جو حکیم طوسی نے دیا ہے؛ یہ ہے؛ کہ وجوب کو لازم قرار دینے سے اس کا معلول ہونا قطعاً غیر ضروری ہے کیونکہ واقعہ تو یہی ہے؛ کہ وجوب امکان امتناع۔ یہ سب دراصل ایسے عقلی اور ذہنی امور ہیں کہ جب عقل اپنے بعض تصورات کو خارجی چیزوں کی طرف منسوب و مستند کرتی ہے؛ تو اس ذہنی عمل سے یہ عقلی امور ذہن میں پیدا ہو جاتے ہیں۔

پس واقع میں (ایسے سارے مفہوم) عقل کے معلول ہوتے ہیں؛ بشرطیکہ عقل ان میں اس نسبت کو پیدا کرے جس کا میں نے ذکر کیا؛ یہ خارج میں قطعاً موجود نہیں ہوتے؛

اور جب ان کا وجود خارج میں ہوتا ہی نہیں تو یہ نہ ان امور کی علت بن سکتے ہیں، جو ان کی طرف مستند اور منسوب ہوئے ہیں اور نہ ان کے معلول بن سکتے ہیں مثلاً زید کا تصور اس شخص کی عقل کا تو معلول ہوگا جس نے اس کا تصور کیا ہے؛ لیکن خود زید تو اس تصور کرنے والے کی عقل کا معلول نہیں بن جاتا اور نہ یہ تصور زید کا معلول ہوتا ہے:

پس خارج میں کسی شے کے واجب ہونے کے یہ معنی ہیں، کہ جب اس کو عقل وجود خارجی کی طرف منسوب کر کے سوچے تو عقل میں اس معقول اور ذہنی امر کا تصور پیدا ہو جس کا نام وجوب ہے:

اس پر پھر اعتراض کیا جاتا ہے (کہ وجوب خارج سے معدوم کیسے فرض کیا جاسکتا ہے) کیونکہ وجوب کا نقیض لاوجوب ہے؛ اور لاوجوب بلاشبہ عدمی ہے؛ پس اس کے مقابل یعنی وجوب کو ثبوتی ہونا چاہئے، نیز وجوب تو وجود کے تاکد و استواری ہی کا نام ہے؛ پھر وہ عدمی کیسے ہو سکتا ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ اس کو عدمی اس معنی میں نہیں کہا جاتا ہے؛ کہ وہ بالکل معدوم مطلق ہے یہ مطلب بھی نہیں ہوتا، کہ وجوب کوئی ایسی شے ہے جس کے اندر شے کا سلب یا عدم فرض کیا گیا ہو؛ بلکہ اس کے عدمی ہونے کے فقط یہ معنی ہیں کہ خارج اور عین سے معدوم اور ذہن میں موجود ہے؛ اور دو نقیضوں کے متعلق اگرچہ یہ ضرور ہے کہ دنیا کے سارے مفہوم اور معانی کو وہ بانٹ لیتے ہیں (یعنی ان دو کے دائرے سے کوئی مفہوم خارج نہیں ہوسکتا) لیکن کلی طور پر موجودات خارجیہ اور عینیہ ہی پر دونوں کا صدق ضروری نہیں ہے؛ آخر ممتنع اور ممکن عام کو باہم نقیض خیال کیا جاتا ہے؛ لیکن ان میں سے ایک یعنی ممتنع محض معدوم ہے اور ممکن عام کے لیے بھی ضروری نہیں ہے؛ کہ وہ خارج ہی موجود ہو بلکہ بسا اوقات اس کا وجود ذہن کے علاوہ اور کہیں نہیں ہوتا (اسی ممکن اور ممتنع وغیرہ کے سلسلے میں) ایک شبہہ یہ بھی ہے کہ جب ایک شے کا ثبوت دوسرے کے لیے کیا جاتا ہے تو ثابت ہونے والی چیز کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ اتصاف کا جو ظرف ہو (وہی اس ثابت کا بھی ظرف ہو، اور یہ طے شدہ مسئلہ ہے؛ ہاں ایسی صورت میں (ثابت نہیں) بلکہ وہ چیز جو مثبت لہ ہے (یعنی جس کے لیے کوئی چیز ثابت کی گئی ہو) ضروری ہے کہ اس کا وجود اسی ظرف میں ہو، جو اتصاف کا ظرف ہے۔

اب اس کے بعد یہ عجیب بات لازم آتی ہے، کہ بعض ذہنی امور جیسے مثلاً عمی (نابینائی) مثبت (یعنی اندھے) کو خارج میں ثابت ہوتا ہے۔ (تو ایسی صورت میں بقاعدہ مذکورہ صرف مثبت لہ یعنی اندھے کو خارج میں ہونا چاہیے، اور عمائت اور نابینائی کا وجود ذہنی رہے گا مگر دشواری یہ ہے) کہ ان ہی فلسفیوں نے اپنے مسلمات میں ایک بات یہ بھی مشہور کر رکھی ہے کہ کسی صفت کا اپنا وجود فی نفسہ دراں موصوف ہی کا بعینہٖ وجود ہوتا ہے، ایسی صورت میں (یہی عمائت اور نابینائی) کے متعلق لازم آئے کہ اس کا وجود ذہنی نہیں، بلکہ عینی ہو جائے کہ اس کے موصوف کا وجود عینی اور خارجی ہے) گویا اس قسم کے صفات کا شمار ان اعراض میں ہوگا جن کا وجود خارج میں ہوا کرتا ہے؛ حالانکہ عقل اس سے انکار کرتی ہے کہ اس قسم کے معانی اور مفاہیم کو خارجی اور عینی موجودات میں داخل کرے۔

اس کا جواب اس گزشتہ بحث سے پیدا کیا جا سکتا ہے، جس میں بتایا گیا تھا کہ وجود رابطی کے چند معانی ہیں اور ان میں باہم بہت فرق ہے، یعنی ایک تو وجود رابطی وہ ہے جس کا ہلیات مرکبہ میں اعتبار کیا جاتا ہے، اور یہ وجود رابطی کے اس معنے کے بالکل مغائر ہے؛ جس میں اعراض اور ان صورتوں کے وجود کو وجود رابطی قرار دیا گیا ہے جن کا کسی محل میں حلول ہوتا ہے، گویا ہم جب یہ کہتے ہیں؛ کہ ج کا وجود اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے، کہ ب کے لیے اس کا وجود ہے، تو اس کا مطلب وہ نہیں ہے، جب ہم کہتے ہیں کہ ج کا فی نفسہٖ وجود یہی ہے کہ وہ ب کے لیے موجود ہے؛ کیونکہ پہلی صورت میں ج کے لیے ضروری ہے، کہ وہ ان امور میں ہو جو بالعرض نہیں، بلکہ فی نفسہٖ موجود ہوتے ہیں؛ بخلاف دوسری صورت کے، کہ اس میں اس کا فی نفسہٖ موجود ہونا ضروری نہیں ہے، جن لوگوں کو ان دونوں معانی میں اس فرق کا پتا نہیں چلا وہ متحیر ہو کر رہ گئے ہیں، بلکہ انھوں نے اس فساد کو جسے لازم کیا گیا تھا تسلیم کر لیا، مگر جس نے واقعے کی تحقیق کی ہے وہ جانتا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ اعیان اور خارج کے اعتبار سے ایک چیز ممتنع الوجود ہو، لیکن اس وجود رابطی کے لحاظ سے جو غیر کے ربط سے اسے حاصل ہے، وہی (ممتنع الوجود) ممکن الوجود بھی ہو سکتا ہے؛

اور اسی مقام سے وہ شبہہ بھی ابھرا ہے، جسے شور و شغب والوں نے بڑے بڑے بزرگ فلاسفہ کے کلام پر وارد کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے، کہ:۔

اگر امکان کی کوئی صورت خارج اور اعیان میں نہیں ہو گی تو ممکن بجز عقل اور ذہن کے خارج میں ممکن باقی نہیں رہتا، پس خارج کے اعتبار سے ممکن کے لیے ضروری ہے، کہ یا تو وہ واجب ہو یا ممتنع ہو؛ کیونکہ منفصلہ حقیقیہ کے (شقوں) سے کوئی چیز باہر نہیں ہو سکتی؛

لیکن اب اس شبہے کو تم بآسانی ان معلومات سے دفع کر سکتے ہو، جیسے مذکورہ بالا بیانات سے تم نے ابھی حاصل کیا ہے اور وہ یہ ہے، کہ اعیانی اور خارجی طور پر اگر کوئی مفہوم کسی شے کو ثابت ہو، تو اس کے لیے یہ قطعاً ضروری نہیں ہے کہ اس مفہوم کا وجود بھی خارج اور اعیان میں ہو؛

ایک اتفاقی مصالحت

معلم اوّل کے متبعین حکمائے مشائیہ کے متعلق جو یہ مشہور کیا گیا ہے کہ یہ لوگ معانی عامہ مثلاً وجوب۔ امکان۔ علت۔ تقدم اور اسی قسم کے دوسرے معانی کے متعلق یہ خیال رکھتے ہیں کہ واقع میں یہ سب موجود ہیں، اور اس مسئلے میں قدیم حکماء رواقیین سے اختلاف رکھتے ہیں کیونکہ ثانی الذکر گروہ کا خیال ہے کہ اس قسم کے معانی صرف عقل کے بعض ملاحظات اور اس کے اعتبار سے پیدا ہوتے ہیں (یعنی ان کا کوئی واقعی وجود نہیں ہے)

بہر حال اس اختلاف کا اصلی منشا یہی ہے، جس کی میں نے ابھی تحقیق کی اور سچ بھی یہی ہے کہ تحقیق و تفتیش کے بعد دونوں رائوں میں کوئی تضاد یا اختلاف ثابت نہیں ہوتا؛

کیونکہ ان معانی کے خارجی وجود کے یہ معنی ہیں، کہ خارجی اور عینی موجودات اپنی اعیانی پہلو کے لحاظ سے ان معانی کے ساتھ متصف ہوتے ہیں؛ اور تم یہ معلوم کر چکے ہو کہ ہلیہ مرکبہ خارجیہ کا وجود رابط قطعاً اس کے منافی نہیں ہے، کہ اسی قضیے کے محمول کا خارجی وجود ممتنع ہو؛

پس بہتر یہی ہے، کہ (جو تاویل) میں نے ذکر کی ہے ارسطو اور اس کے متبعین کے کلام کو اس پر محمول کیا جائے، اس کے بعد متاخرین کے طعنوں اور تشنیعوں سے یہ لوگ بچ جاتے ہیں خصوصاً تابعین کے شیخ صاحب اشراق کے مطاعن سے؛

میری اس تحقیق سے تم پر اس مسئلے کا بھی ضعف واضح ہو گیا ہو گا جس کا ذکر بعض کلامی مسطورات میں آتا ہے کہ (امکان اگر عدمی ہو گا) تو ایسی صورت میں امکان کی نفی، اور منفی و معدوم امکان میں کوئی فرق نہیں رہے گا؛ یعنی لا امکان لہ و امکانہ لا۔ میں فرق نہیں رہے گا؛ کیونکہ اعدام میں امتیاز و فرق کیا ہو گا اور جب دونوں میں فرق ہے تو ثابت ہوا کہ امکان دراصل ایک ثبوتی معنی ہے نیز یہ ایک بدیہی بات ہے کہ عدم کسی قسم کا بھی ہو، اس کی معرفت اور اس کا تحقق وجود ہی کے ذریعے سے ہو سکتا ہے؛ پس جس چیز کا عدم ہو گا ضروری ہے کہ اس کا ثبوت بھی ہو، اور جس چیز کا ثبوت ہو گا وہ ضرور ثابت ہو گی (کہ ثابت کے معنی یہی ہیں)

میں اس (متکلم سے) یہ پوچھتا ہوں کہ تمھاری مراد (امکان کے ثابت ہونے سے کیا ہے؛ اگر یہ غرض ہے کہ امکان عینی اور خارجی موجودات میں سے ہے، تو اس کا جھوٹ ہونا بالکل ظاہر ہے؛

اور اگر یہ مطلب ہے کہ وہ (یعنی امکان) اعدام کے ذیل کی کوئی چیز نہیں ہے، بلکہ یہ ان عقلی محمولات میں سے ہے جن کا حمل عقلی اور عینی دونوں قسم کی ماہیتوں پر ہوتا ہے تو بلاشبہ یہ صحیح ہے اور سربرآوردہ حکماء کے محصلین کا بھی خیال یہی ہے، اور یہ جو کہا جاتا ہے، پس امکانہ لا (یعنی کسی شے کا امکان لا (نہیں ہے) اس سے غرض یہ ہے، کہ عینی و خارجی وجود امکان کے مفہوم کو حاصل نہیں ہے اور لا امکان لہ (نہیں ہے امکان اس شے کا) اس سے یہ مطلب ہوتا ہے، کہ امکان کا صدق اس شے پر نہیں ہوتا اور یہ حال ان تمام ذہنی طبائع کا ہے، جو اشیا کے اوصاف واقع ہوئے ہیں اور ان پر خارج میں وجود کا اطلاق نہیں ہوتا، پھر کسی شے پر اگر لفظ موجود محمول نہ ہوتا ہو، تو یہ بات اس کے منافی نہیں ہے، کہ خارجی حقایق اور عینی موجودات پر ان کو محمول کیا جائے یا اُن پر وہ صادق آئیں، وجود رابطی کے ایک معنی تو یہی ہیں؛

باقی جو انھوں نے کہا کہ عدم کی معرفت، وجود ہی سے حاصل ہوتی ہے تو خاص عدم کی حد تک تو یہ صحیح ہے کہ عدم وجود ہی کے سلب، کا نام ہے، لیکن اس قاعدے کو تمام سلوب اور نیستیوں پر منطبق کرنا صحیح نہیں ہے، اور سلوب کو جاننے دو خود عدم کی طبیعت کا سلب (وجود کو نہیں چاہتا) تو اور طبائع کا جو حال ہے ظاہر ہے (مثلاً نابینائی کی معرفت کے لیے بینائی اور بصر کے جاننے کی ضرورت ہے نہ کہ وجود کے مفہوم کو سمجھنے کی حاجت ہے) ہاں ایک بات ہے، کہ مسلوب، مثلاً سواد اپنے سلب (یعنی لا سواد) کا سلب نہیں ہوتا (یعنی لا لا سواد) اس کو نہیں کہتے، اس لیے سلوب اگر ثبوتی ہو تو اضافی ثبوتی ہوگا، اور سلب کے ذریعے سے جو تحدید و تعریف کی جاتی ہے تو اس سے مراد اس کی یہی اطلاقی طبیعت ہوتی ہے جیسا کہ شفا میں "ثبوت" کے متعلق درج ہے۔

"میں ثبوت سے مراد ثبوت اضافی مطلق لے رہا ہوں خواہ فی نفسہٖ حقیقی ہو یا فقط اضافت سے اس میں یہ بات پیدا ہوئی ہو، بہر حال ایسا ثبوت سلبی بیان کا جزو ہو سکتا ہے، یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ (یعنی ثبوت اضافی) سلب کے اندر ہوتا ہے، جیسا کہ مشائیوں کے بعض ایسے تبعین ادھر چلے گئے ہیں جنھوں نے ارسطو طالیس کے کلام کی شرح کی ہے، بہر حال سلوب کے لیے محال ہے، کہ اس کا اپنے سلب کے ساتھ وجود اور تحقق ہو اور جس نے یہ کہا کہ بصر (بینائی) عمی (نابینائی) کا جزو ہے، اور یہ کہ اعدام کی تعریف ان کے وجودی ملکات ہی سے کی جاتی ہے، تو اس کی غرض یہ کبھی نہیں ہوتی کہ بینائی اور بصر عمی (نابینائی) کے ساتھ موجود رہتی ہے، بلکہ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے، کہ عمی (نابینائی) کی حد اور تعریف اس وقت تک نہیں ہو سکتی جب تک اس کی حد (یعنی تعریف) میں سلب کو بصر کی طرف مضاف نہ کر دیا جائے، بہر حال بصر ایسی صورت میں بیان کا جز ہے نہ کہ خود عمی (نابینائی) وہ جز ہے؛

اور ماہیت کی مباحث میں تم کو عنقریب معلوم ہوگا کہ حد کبھی کبھی اپنے محدود سے بڑھ بھی جاتی ہے"

(مواد ثلثہ کے ذیلی مباحث میں) ایک بحث یہ بھی ہے، کہ امکان اور اس کے دونوں قسیموں (یعنی وجوب و امتناع اور جو اس کے مشابہ ہوں) ان کو عقلی معانی قرار دینے کی وجہ سے تسلسل کا وہ سلسلہ جو لامحدود بن جاتا تھا وہ خارج میں تو منقطع ہو جاتا ہے، لیکن عقلی اعتبار میں اب بھی تسلسل لازم ہی آتا ہے جب عقل ان کو تفصیلی ملاحظے کے ساتھ اپنے سامنے لائے، کیونکہ مثلاً کسی شے کا امکان کے ساتھ متصف ہونا یہ اس بات کو مستلزم ہے کہ یہ اتصاف لازمی ہو، ورنہ انقلاب کو جائز ماننا پڑے گا، یعنی یہ کہ جو چیز ممکن ہے، اس کے لیے جائز ہے کہ مثلاً واجب اور ممتنع ہو جائے، حالانکہ مواد کا یہ انقلاب محال ہے، بہرحال ممکن شے کے لیے امکان کا ثبوت عقلی نظر میں ہمیشہ واجب ہوتا ہے، اور اس وجوب کے ساتھ اتصاف وجوبی طور پر ہمیشہ ضروری رہے گا، اور یہی سلسلہ لامحدود ہو جائے گا، علاوہ اس کے یوں بھی کسی شے کا امکان کے ساتھ متصف ہونا خواہ یہ اتصاف عقود کے کسی عنصر کے ساتھ غیر متناہی ہونے کو مستلزم ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ کسی ایسی حد پر وہ ٹھہر نہیں جاتا جس کے بعد اس کا ہونا ممکن نہ ہو، تسلسل کے یہاں یہی معنے ہیں، اور چونکہ یہ بات صرف ذہنی کارفرمائی کی رہین منت ہوتی ہے، یعنی واقع میں کوئی ایسی چیز یہاں نہیں پائی جاتی جس میں تسلسل جاری ہوتا ہو، بلکہ محض عقل اپنے اعتباری عمل کو جہاں روک لے گی، تسلسل بھی رک جائے گا، اس مقام کی واقعی تحقیق یہ ہے کہ ان دو باتوں میں بہت فرق ہے، یعنی عقل کسی چیز کو براہ راست اپنا نصب العین اور معلوم و معقول بنائے یہ اور بات ہے، اور یہ بات کہ کسی دوسری چیز کے تعقل و ادراک کا آلہ اور ذریعہ کسی امر کو قرار دے یہ امر دیگر ہے، کیونکہ پہلی صورت میں عقل اس آلے اور ذریعے میں خود غور و نظر نہیں کرتی بلکہ اس کو دوسری شے کے نظر و فکر کا آلہ بناتی ہے، بشرطیکہ اس ذریعے کے متعلق عقل کے سامنے بھی حیثیت باقی رہے، مثال سے اس کو یوں سمجھو کہ ہمارے ذہن میں کوئی صورت پائی جاتی ہو، ہم اس صورت کو انسان کے تعقل اور تصور کا ذریعہ بنائیں تو ظاہر ہے کہ اس وقت میرا معقول اور معلوم انسان ہی ہوگا، اور اس وقت ہم اس صورت کے متعلق کچھ نہیں سوچیں گے، جس کو انسان کے جاننے کا ہم نے ذریعہ قرار دیا ہے، نہ ہم اس صورت کے متعلق کوئی حکم لگائیں گے اور اس وقت جس وقت ہم انسان کے متعلق یہ حکم مثلاً لگاتے ہوں کہ وہ جوہر ہے تو اس صورت کے متعلق ہم کچھ نہیں سوچیں گے کہ وہ جوہر ہے یا عرض، لیکن اگر ہم بالذات خود اس حاصل شدہ صورت ہی کو اب اپنا منظور نظر بنائیں، تو اس وقت اب ہم اس صورت کے متعلق یہ حکم لگائیں گے، اور اس صورت کو ہم اس حال میں پائیں گے کہ وہ عرض ہے، دوسرے کے ساتھ قائم ہے اور بعض ارباب تحقیق کے کلام میں جو یہ بات پائی جاتی ہے کہ "عقل اور ذہن میں جو صورت حاصل ہوتی ہے

بالذات معقول اور معلوم وہی ہوتی ہے، نہ کہ بالذات معلوم وہ چیز ہوتی ہے جو ذہن سے باہر پائی جاتی ہے" تو ان کی مراد یہ ہے کہ ذہن کی اس حاصل شدہ صورت کو معلوم اور معقول بنانے کے لیے کسی ایسی دوسری صورت کی ضرورت نہیں ہوتی، جو اس کے ادراک اور علم کا ذریعہ و آلہ ہو ورنہ اس صاحب تحقیق کی یہ غرض قطعاً نہیں ہوسکتی کہ مثلاً جب انسان کی ماہیت کا تصور کرتے ہیں اور اس کے بعد ہم یہ حکم لگاتے ہیں کہ وہ (انسان) ایک حیوانی جرمی (جسمانی) جوہر ہے، تو اس حکم کے وقت ہمارے پیش نظر وہ عقلی صورت ہوتی ہے، جو در اصل ہمارے ذہن اور نفس کی مختلف کیفیتوں میں سے ایک کیفیت ہے، کیونکہ یہ اس کا غلط ہونا تو بالکل بدیہی ہے'

پس یہی حال امکان اور اس کے دونوں مقابلوں (امتناع و وجوب کا) ہے، کہ عقلی قوت کے لیے وہ آلے کا کام دیتے ہیں، ان کے ذریعے سے ماہیتوں کا وہ حال معلوم ہوتا ہے، جو ان کی نوعیت وجود کے حساب سے ہونا چاہیے، اور وجود جو اس ماہیت کو عارض ہوتا ہے اس کی کیفیت معلوم ہوتی ہے، ظاہر ہے اس ملاحظے کے زمانے میں یقیناً ان تینوں (امکان و وجوب امتناع) کے متعلق اس کا خیال بھی نہیں گذرتا کہ آیا وہ خود معدوم ہیں یا موجود ممتنع ہیں یا ممکن، یا واجب'

پھر ان تینوں میں سے کسی ایک کے متعلق جب عقل یہ سوچنے لگے، کہ خود ان کے وجود کی نوعیت کیا ہے، تو اس وقت اس نقطۂ نظر سے اب نہ تو وہ کسی شے کے لیے امکان باقی رہتے ہیں نہ وجوب نہ امتناع بلکہ ان کی حیثیت صرف ایک ایسے عرض کی رہ جاتی ہے، جو کسی محل (یعنی عقل) میں پایا جاتا ہے، اور یہ کہ بذات خود یہ عرض ممکن ہے گویا وہی چیز جو اس اعتبار سے "پہلے" مثلاً وجوب یا امکان تھی، صرف ممکن بن کر رہ جاتی ہے' اور یہی حال تمام حرفی معانی اور ان مفہومات کا ہے جنھیں بطور آلے کے استعمال کیا جاتا ہے، کہ جب ان ہی کو براہ راست اپنا منظور نظر، اور معقولات مقصودہ بنا کر ان پر کوئی حکم لگایا جائے یا ان ہی کو کسی کے لیے ثابت کیا جائے، تو اس نقطۂ نظر کے ساتھ ہی معاً وہ اسی رنگ کی استقلالی حیثیت اختیار کر لیتی ہیں حالانکہ اس سے پہلے ان کی نوعیت ان حرفی امور کی ہوتی ہے، جن کا کام محض دو چیزوں میں تعلق پیدا کرنے کا تھا اور اس قسم کا انقلاب جائز بھی نہیں ہے، یہ اسی قسم کا انقلاب ہے، جیسے مادہ صورت کے رنگ میں منقلب ہو جاتا ہے، یا جنس کا انقلاب فصل کے رنگ میں ہوتا ہے، یا قوت فعل کی شکل اختیار کرتی ہے یا ناقص تام اور کامل کی شکل میں منقلب ہوتا ہے، یہ انقلاب اس قسم کا نہیں ہے جو کسی صورت کا انقلاب دوسری صورت کی شکل میں ہوتا ہو یا کوئی محصل کامل نوع دوسری کامل و محصل نوع کے ساتھ منقلب ہو جائے۔ وجہ یہ ہے کہ ایسے تمام حروف جو ربط اور آلات کا کام دیتے ہیں، وہ اپنی اس حیثیت میں

سچ پوچھو تو دراصل ان کا شمار اس وقت کامل اور محصل اشیا کے ذیل ہی میں نہیں ہوتا بلکہ ان کی حیثیت صرف اس قدر ہوتی ہے کہ وہ اشیا اور چیزوں کی صرف نسبتیں ہیں، شے اور شے کی نسبت میں جو فرق ہے وہ ظاہر ہے۔ اسی طرح خود شے اور شے کی قوت اور صلاحیت میں جو فرق ہے وہ بھی ظاہر ہے اس لیے کہ شے کی قوت و صلاحیت کا شمار اشیاء کے ذیل میں قطعاً نہیں کیا جاتا، البتہ اگر اس قوت و صلاحیت کے متعلق قوت و صلاحیت کے سوا کوئی اور اعتبار قایم کر لیا جائے تو وہ دوسری بات ہے لیکن قوت و صلاحیت کے ان اعتبارات کا سلسلہ بالآخر ایک ایسے مرتبے تک پہنچ جائے گا، کہ اس میں بجز صلاحیت و قوت کے اور کسی دوسرے امر کے اعتبار کی کوئی گنجایش اور کوئی پہلو پیدا نہیں ہو سکتا مثلاً ہیولی اولی (مادہ کی ابتدائی حالت) کی جو کیفیت ہے کہ اس میں ایسے دو پہلو نہیں پیدا ہو سکتے کہ ایک پہلو کے رو سے اس کو صرف صلاحیت و قوت باور کیا جائے، اور دوسرے پہلو کے حساب سے وہ بالفعل ٹھیرایا جائے۔ گزشتہ بالا بحث سے اب تم سمجھ سکتے ہو کہ کہیں تمھارے گوش زد جو یہ بات ہوئی ہو کہ حرفی معنی مثلاً نسبتی وجود، اور استقلالی معانی مثلاً وہ وجود جو محمول بن کر مستعمل ہوتا ہے، یہ دونوں باہم ایک دوسرے سے ذاتی تضاد اور تباین کا تعلق رکھتے ہیں، تو اس کا مقصد وہی ہے جو میں نے عرض کیا، یہ مطلب قطعاً نہیں ہے کہ واقعی یہ دونوں دو متباین ایک دوسرے کی مخالف ذاتیں ہیں، اس لیے رابطہ جو ہے اس کی تو سرے سے کوئی ذات ہی نہیں ہوتی گویا اس کی مثال اس آئینے کی سی ہے جو ہر قسم کے رنگ سے پاک ہو، اسی لیے تو ایسا آئینہ ہر قسم کے رنگ کو قبول کر سکتا ہے، اور چونکہ خود اس آئینے کی کوئی حقیقت نہیں ہوتی اس لیے دوسرے حقایق اس کے ذریعے سے ظاہر ہوتے ہیں، باقی مخالفت اور تباین جو دو چیزوں میں ہوا کرتا ہے اس کی ایک صورت یہ بھی ہوتی ہے کہ ان دونوں میں صرف مفہوم اور عنوان کا اختلاف ہوتا ہے، ورنہ واقع کے رو سے دونوں کی کوئی ایسی محصل تیار ذات ہی نہیں ہوتی، جن میں باہم مغایرت ہو بلکہ ان کے اختلاف باہمی کی نوعیت ایسی ہوتی ہے جیسے ایسی دو چیزوں میں ہو، جن میں ایک تو محصل تیار حقیقت ہے اور دوسری حقیقت ایسی غیر محصل اور نایافتہ ہے جس کی یافت اور تحصل کی آیندہ توقع کی جاتی ہے، یا اس اختلاف کی حیثیت ایسی ہوتی ہے، جیسے شے اور اس لاشے میں ہو جس میں شے ہونے کی صلاحیت اور قوت ہوتی ہے۔

ایک قاعدہ

ان معانی اور مفہوموں کی حقیقت جب تم پر واضح ہو چکی، اور تم یہ بھی جان چکے کہ ان کے اعتبار کرنے کے عمل کو عقل جس حد پر چاہے روک دے سکتی ہے، تو اب تم کو چاہیے کہ ان تمام مکرر ہونے والے حقایق وطبائع مثلاً وحدت، وجود، لزوم، اور جو ان کے مانند ہوں، خواہ خارج میں ان کے مقابل کوئی چیز ہو یا نہ ہو، ان سب کے متعلق تم گزشتہ بالا تقریر کی بنیاد پر ایک ایسا

کلی اسلوب اور طریقہ بنا لو، جو اس قسم کے تمام طبائع پر حاوی ہو، باقی میں نے جو یہ کہا کہ ان تکراری طبائع کا مقابل خارج میں ہو یا نہ ہو، اس سے میری غرض یہ ہے کہ وجود ہو یا وحدت واقعہ تو یہی ہے کہ ان کی حقیقت نفس الامر میں وقوع پذیر ہے، بلکہ وجود کی حقیقت تو تمام چیزوں سے زیادہ واقعی اور حقیقی ہے، لیکن باایں ہمہ وجود اور وحدت کے جو معانی ہیں، ذہنی طور پر ان میں تکرار و اعادہ ہوتا رہتا ہے، وجود اس لیے کہ وجود کی حقیقت کے لیے موجود ہونا ثابت ہوتا ہے، پھر اس موجود ہونے کے لیے بھی ایک دوسرا موجود ہونا ثابت ہوتا ہے، الغرض جہاں تک عقل سوچتی اور اعتبار کرتی جائے گی، یہ سلسلہ یوں ہی دراز ہوتا چلا جائے گا لیکن ان تمام غیر متناہی اتصافوں کا سلسلہ جو عقل کے عمل اعتبار سے پیدا ہوتا ہے، ان سب کا مصداق اور ان کا منشا وجود کی وہی حقیقت ہے، جو خود اپنی ذات کے ساتھ موجود ہے، یہی بات وحدت میں بھی پیدا ہوتی ہے، اب اگر کوئی پلٹ کر اس پر یہ اعتراض کرے کہ ان تکرر پذیر امور کا لزوم ایک کا دوسرے کے ساتھ صحیح مناشی کی بنیاد پر غیر متناہی حدود تک جو پھیلتا چلا جاتا ہے، اگر لزومات کے اس سلسلے میں سے ہر کڑی کے متعلق یہ حکم نہ کیا جائے کہ لزوم اوّل سے اس کا جدا ہونا ممکن ہے تو عقل یہ محسوس کرتی ہے کہ ان تکرر پذیر معانی میں سے ایک کا دوسرے کے ساتھ جو لزوم ہے، ملازمہ کا یہ سلسلہ ہی ٹوٹ جائے گا اور اس کا بدیہی نتیجہ یہ ہے کہ لزومات کے اس سلسلے کے ہر لزوم کو دوسرے کے ساتھ غیر محدود مراتب تک لزومی تعلق کا ہونا ناگزیر ہے، تو گویا لزومات کا یہ غیر محدود سلسلہ ایک قضیۂ موجبہ کا موضوع قرار پایا، اور ظاہر ہے کہ قضیۂ موجبہ کے لیے موضوع کا وجود ضروری ہے، پس ثابت ہوا، کہ غیر متناہی لزومات کا یہ غیر محدود سلسلہ تحقق اور موجود ہے، کیونکہ ہر لزوم کے لیے دوسرا لزوم ثابت ہوتا چلا جاتا ہے، پس یہ لزومات نہایت سچے ایجابی احکام کے موضوع ہوئے، اس لیے ضروری ہوا کہ ان میں ہر ایک لزوم کو واقع میں موجود مانا جائے، میں اس کے جواب میں کہوں گا، تم شاید وہ بات بھول گئے جسے میں پہلے بیان کر آیا ہوں، اور جس کی طرف تمہارے ذہن کی میں نے راہنمائی کی تھی، یعنی میں نے تم کو مشورہ دیا تھا کہ اپنی فکری قوت کو اس امر کے سوچنے میں لگاؤ، کہ لزوم اسی وقت تک لزوم کی حیثیت سے باقی رہتا ہے، جب تک اس کو محض ایک ربط پیدا کرنے والے امر کی حیثیت سے پیش نظر رکھا جائے، اور یہ بات اس وقت حاصل نہیں ہو سکتی جب اس لزوم کو بجائے امر رابطی کے ایک مستقل مفہوم کے رنگ میں تصور کیا جائے، اور ظاہر ہے کہ لزوم کا بحیثیت لزوم ہونے کے یعنی رابطی امر کے حساب سے اشیاء کے ذیل میں شمار نہیں کیا جاتا اور جب وہ شے ہی نہیں ہے تو اس کے متعلق، پھر لزوم یا عدم لزوم کے ثابت کرنے کے کیا معنی ہو سکتے ہیں ان دونوں باتوں سے کسی بات کے ساتھ اس پر حکم لگانا صحیح نہ ہوگا، البتہ اسی لزوم کو ایک مستقل مفہوم کے رنگ میں

جب تصور کیا جائے اور اس کو صفات میں سے کوئی صفت قرار دی جائے، اس وقت پھر اس کے لزوم و عدم لزوم کے متعلق مستقل توجہ کی جائے گی، خلاصہ یہ ہے کہ ملزوم سے جس لزوم کے نہ جدا ہونے کے متعلق حکم لگایا جائے، گا وہ دراصل وہی لزوم ہو سکتا ہے جسے براہ راست عقل اپنا منظور نظر بنائے، باقی خود لزوم بحیثیت لزوم اور امر لا ابطی ہونے کے اس میں ان احکام کے قبول کرنے کی گنجائش ہی نہیں ہے، اور ہر لزوم کے متعلق قطعاً یہ غیر ضروری ہے کہ وہ عقل کا بالذات منظور نظر اور ذاتی التفات و توجہ کا مرکز بن سکتا ہے اور جب لزوم کا یہ حال ہے تو لامحالہ لزومات کے متعلق تصور و وہم کا جو سلسلہ عقل میں قائم ہوگا، وہ کسی نہ کسی مرتبے تک پہنچ کر ٹوٹ جائے گا، میں نے جو یہ تقریر کی، یہ اس جواب سے بہتر ہے، جو تجرید کے حاشیہ نویس نے خواہ مخواہ زبردستی کر کے اس پیچیدگی کے حل میں تکلیف اٹھائی ہے، یعنی انھوں نے جواب میں یہ تقریر کی ہے کہ لزومات کا یہ سلسلہ واقع میں ایک ایسے وجود کے ساتھ موجود ہے، جس سے عقل ان لزومات کا انتزاع نہیں کرتی، اور یہ کہ مختلف اور باہم ایک دوسرے کی مغائر صورتوں کے ساتھ یہ لزومات موجود نہیں ہیں، اور قضیۂ موجبہ کے صادق آنے کے لیے جس وجود کی ضرورت ہے، وہ وجود کے اس دوسرے معنے سے عام ہے، اس لیے کہ موجبہ جب موجبۂ خارجیہ ہوتا ہے تو اس کا صادق آنا اس پر مبنی ہوتا ہے کہ اس کا موضوع خارج میں موجود ہو، پھر خارج میں اس کے موجود ہونے کی یہ شکل ہو کہ اپنی مخصوص صورت کے ساتھ موجود ہو، جیسے جسم کے وجود کی نوعیت ہے، یا ایسا نہ ہو، بلکہ ایسا جزو جو کل کے وجود کے ساتھ متصل ہو، اس کے وجود کے ساتھ موضوع موجود ہو، بسا اوقات صادق اور سچے موجبوں کا موضوع اسی قسم کا جزو ہوتا ہے مثلاً ایسی صورت میں کہ کسی متصل شئی کا ایک جز گرم ہو، اور دوسرا سرد، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں خارجی ایجاب صادق ہوا کرتا ہے، اسی طرح موجبہ جب موجبۂ ذہنیہ ہوتا ہے تو اس کا صادق آنا اس پر مبنی ہوتا ہے کہ اس کے موضوع کا وجود ذہن میں ان طریقوں میں سے کسی ایک طریقے سے پایا جائے، جو ذہن میں چیزوں کے پائے جانے کی صورتیں ہیں، اور جس طرح خارجی قضیہ اپنی مخصوص حالات کی بنیاد پر وجود کی خاص نوعیت کو چاہتا ہے، مثلاً حیز یا مکان میں ہونے کا حکم اس بات کو چاہتا ہے کہ اس کے موضوع کا وجود مستقل ہو، یا جوہر کے جب اس کے خاص احکام اس کے لیے ثابت کیے جائیں تو اس وقت وجود کی خاص نوعیت کو وہ چاہتا ہے، یہی حال ذہنی احکام کے خصوصیات کا ہے، کہ وہ بھی وجود کی خاص خصوصیتوں کو چاہتے ہیں، جس طرح قضیۂ مطلقہ چاہتا ہے کہ اس کا موضوع بالفعل موجود ہو، اور قضیۂ ممکنہ اس کے امکان کو دائمہ دوام کو مقتضی ہوتا ہے (تجرید کے حاشیہ نگار نے علاوہ اس جواب کے ایک دوسرا جواب بھی یوں دیا ہے کہ کسی شے کا لزوم کسی دوسری شے سے جو ہوتا ہے، اس کی مختلف صورتیں ہوتی ہیں کبھی تو

یہ لزوم لازم و ملزوم دونوں کے بالفعل وجود کے لحاظ سے ہوتا ہے' بایں معنے کہ ملزوم کے بالفعل وجود کا لازم کے بالفعل وجود سے جدا ہونا ناجائز ہو' اور کبھی لازم و ملزوم میں سے کسی ایک کے بالفعل وجود کے ساتھ لزوم کا یہ تعلق وابستہ ہوتا ہے' یعنی' اس لزوم کے لیے خصوصیت کے ساتھ دونوں میں سے کسی ایک کا بالفعل وجود ضروری ہوتا ہے' مثلاً جسم کے لیے اس بات کا لازم ہونا' کہ اس کا امتداد (یعنی طول و عرض و عمق) کا منقطع اور محدود ہونا لازمی ہے' جس کا مطلب یہ ہے کہ جسم کے لیے اس طرح پایا جانا ممکن ہے کہ امتداد کے انقطاع کا انتزاع اس سے درست نہ ہو' یعنی جب تک امتداد کے انقطاع کی صلاحیت جسم میں نہ ہوگی وہ موجود نہیں ہو سکتا' تو دیکھو! امتداد کے انقطاع کے انتزاع کی صلاحیت یہ جسم کے بالفعل وجود کے لیے لازم ہے' اور کبھی لزوم کا علاقہ محض ایسی دو باتوں میں ہوتا ہے' جن میں ہر ایک کے متعلق صرف اتنا ضروری ہے' کہ کسی شے سے ان کا انتزاع درست ہو' اور اس شے میں ان کے انتزاع کی قابلیت و صلاحیت ہو' لزوم کے لیے جو لزوم ہوتا ہے' اس کا شمار اسی تیسری قسم میں ہے' کیونکہ لزوم کے لزوم کا مآل کار یہی ہے کہ کسی شے میں لزوم کے انتزاع کی صلاحیت اس وقت تک نہیں ہو سکتی' جب تک کہ اس لزوم میں بھی لزوم کے انتزاع کی قابلیت و صلاحیت نہ ہو' یوں ہی پھر لزوم لزوم میں لزوم کے انتزاع کی صلاحیت ہونی چاہیے' الغرض لزوم کے ساتھ حکم کرنے کے لیے صرف اتنی بات چاہیے کہ اس طرز کے خاص وجود کی صورت میں لزوم کے انتزاع کی اس میں صلاحیت ہو' اور یہ جو کہا گیا کہ "اس طرز کے خاص وجود کی صورت میں" اس سے مراد یہ ہے' کہ کسی بالفعل موجود میں کسی امر کے انتزاع کی صلاحیت یہ بھی وجود ہی کا ایک رنگ ہے' گویا جس طرح قضیۂ ممکنہ کے صادق آنے کے لیے صرف موضوع کے وجود کا امکان کافی ہے' (تجرید کے حاشیہ نگار کی بات ختم ہوئی) مگر اتنی وقت رسی' کوہ کندیدگی کے باوجود جس میں اس شخص نے اپنے کو بہت کچھ تھکایا اور مشقت برداشت کی' اگر غور کرو گے' تو کوئی نتیجہ خیز بات پیدا نہ ہو سکی' اس لیے کہ کسی شے میں صرف انتزاع کی بالقوۃ صلاحیت ہونا' لزوم کی محض یہ حیثیت' اس امر کے لیے کافی نہیں ہے کہ وہ ایجاب کا موضوع بن سکے' بلکہ اس کے لیے ضرورت ہے کہ بالفعل کسی شے سے وہ منتزع ہو' اور پھر اس کے متعلق لزوم یا عدم لزوم کا حکم لگایا جائے' کیونکہ لزوم جب تک صرف بالقوۃ اور صلاحیت کے درجہ میں ہے' اس کا شمار محض ان رابطی امور میں ہوگا' جن کی جانب استقلالی توجہ نہیں کی جاتی' اور جو ملحوظیت میں غیر مستقل ہوتے ہیں' اور جب اس کو بالفعل بنا کر پیش نظر رکھ لیا جائے اور اس کے بعد لزوم کو اس کے لیے ثابت کیا جائے گا' تو اس وقت وہ ان مفہوموں میں سے ایک مفہوم بن جائے گا' جو ذہن میں

بالفعل موجود ہوتے ہیں، اور جن کی جانب بالقصد توجہ و نظر کی جاتی ہے، اور اس اعتبار کے بعد تو خود ان کا وجود مستقل ہو جاتا ہے یعنی وجود فی نفسہٖ ان کے لیے ثابت ہوتا ہے، اگرچہ اس وجود فی نفسہٖ کا وجود ذہن ہی میں کیوں نہ ہو، اس نقطۂ نظر سے ان کے وجود کو ایسا وجود بالعرض کہنا درست نہ ہوگا، جو محض انتزاعی ہوتے ہیں بلکہ اب ان کا وجود حقیقی ذہنی قرار پائے گا، الحاصل اس قسم کے امور کا ایسے وجود کے ساتھ موجود ہونا، جو کسی شے سے منتزع ہو، یہ پہلی قسم کا وہ وجود ہے جس کے ہوتے ہوئے وہ کسی ایجابی حکم کے موضوع نہیں قرار پا سکتے، بلکہ سچ تو یہ ہے کہ اس حیثیت سے تو وہ کسی سلبی حکم کے بھی موضوع نہیں بن سکتے، اسی کے ساتھ یہ بھی ظاہر ہے کہ موصوف کا وجود بجنسہٖ صفت کا وجود نہیں بن سکتا، خواہ صفت حقیقی ہو یا انتزاعی ورنہ ذاتی اور عرض میں پھر امتیاز ہی باقی نہ رہے گا مثلاً آسمان کا وجود ظاہر ہے کہ اس فوقیت (اوپر ہونے کی صفت) کے وجود سے خود اپنی ذات کے رو سے یقیناً مغائر ہے، جو اس آسمان کے لیے ثابت ہے اس لیے کہ آسمان اپنی ذات کے مرتبہ وجود میں بھی آسمان ہی ہے، اس مرتبے میں بھی وہ بجز آسمان ہونے کے اور کچھ نہیں ہے بخلاف فوقیت کی صفت کے کہ یہ صفت آسمان کے وجود کو دوسرے مرتبے میں عارض ہوتی ہے، اس مرتبے میں عارض ہوتی ہے، جو خود ذات آسمان کے وجود کے بعد ہے، پس سچی بات وہی ہے، جو گذر چکی یعنی لزوم کا تحقق اور اس کی یافت رابطی رنگ کی یافت ہے، اور اتنا تحقق اس کے لیے کافی ہے، کہ دو چیزوں میں لزوم کا علاقہ پایا جائے اور ایک ان میں ملزوم ہو، دوسری لازم ہو، اس قسم کا رابطی وجود خواہ کسی ایسی چیز کی طرف کیوں نہ منسوب ہو، جو خارج میں پائی جاتی ہو، اور یہ اس وقت ہوتا ہے جب ملزوم کا لازم کے ساتھ اتصاف خارج میں ہو، لیکن ملزوم کا یہ رابطی وجود اس کا وہ فی نفسہٖ وجود نہیں ہوتا، یعنی وہ وجود نہیں ہوتا جو استقلالی طور پر اس کے لیے ثابت ہو، اس لیے کہ ملزوم کا فی نفسہٖ وجود تو وہ ہوتا ہے، جو اس کو اس وقت ثابت ہو جب اس حیثیت سے قطع نظر کر لیا جائے کہ دو چیزوں کے درمیان وہ ربط اور تعلق پیدا کرتا ہے، اس نقطۂ نظر سے جس قسم کا حصول اس کے لیے مناسب ہوتا ہے وہی اس کا فی نفسہٖ وجود ہوتا ہے، یہ بات اس وقت پیدا ہوتی ہے، جب خود اس کی اپنی ماہیت اور حقیقت کا ملاحظہ ذہن میں مقصود ہو، اگرچہ اس وجود کا ظرف بھی ذہن ہی ہوتا ہے، اور اس ملاحظے کے وقت بھی اس کی یہ صفت کہ دو چیزوں کے درمیان وہ ربط کا کام دیتی ہے، واقع میں اس سے جدا نہیں ہوتی، ملاحظے کا یہ طریقہ ایسا ہے، جیسے سلوب اور اعدام اور نیستی، نابودی وغیرہ کے مفہوم کا حال ہے کہ ان کی حقیقت اگرچہ اشیاء کی نفی، اور ان کا عدم و سلب ہے، لیکن جائز ہے کہ عقل ان کو اسی نیستی اور نفی کی حیثیت سے تصور کرے، مگر ظاہر ہے کہ عقل جب ان کو اپنا معلوم اور معقول بنا لیتی ہے، تو اس وقت وجود کی ایک قسم ان کو ضرور عارض

ہوجاتی ہے لیکن بااین ہمہ یہ نفی و نیستی نابود ہی ہی باقی رہتے ہیں اور یہ حیثیت ان سے اُدھر کر جدا نہیں ہوجاتی کیونکہ یہی تو ان کی ماہیت ہے یہ بات پہلے بھی بیان ہو چکی ہے کہ وجود ایک ایسا امر ہے کہ اس کا عمومی بسیط سایہ اور پرتو تمام ماہیتوں اور مفہوں پر پڑ رہا ہے تا اینکہ اسکے دائرے سے عدم اور شریک باری و اجتماع نقیضین تک کا مفہوم باہر نہیں ہے۔

الحاصل کسی رابطی امر کا مفہوم ذاتی اور اوّلی حمل کے رو سے تو رابطی ہی ہوتا ہے لیکن حمل کی دوسری قسم جسے حمل شایع صناعی کہتے ہیں اس کے لحاظ سے وہ رابطی نہیں رہتا، چاہئے کہ پھر اس پر غور کر لو، تجرید کے حاشیہ نگار کی بحث میں چند اور قابل نظر و فکر باتیں ہیں ہم ترتیب سے ان کو بیان کرتے ہیں، پہلی بات تو یہی ہے کہ ایسی چیز جو متصل واحد ہو اس کے اجزا و پر خارج کے اعتبار سے ایجابی حکم لگانا اس وقت تک درست نہیں ہو سکتا، جب تک کہ ان اجزا میں دوئی اور کثرت خارجی تقسیم کی کسی قسم کے رو سے پیدا نہ ہولے خواہ یہ خارجی تقسیم یوں ہی پیدا کی جائے کہ اس واحد متصل کے مختلف اجزا کے ساتھ مختلف صفات اور اعراض قار ہوں یا غیر قار قائم ہو جائیں (قار یعنی ایسے صفات جن کے اجزار باہم ایک دوسرے کے ساتھ جمع ہو سکتے ہوں، مثلاً اس متصل واحد کا کوئی جز رسیاہ رنگ سے موصوف ہوجائے اور کوئی سرخ سے اور غیر قار سے مراد ایسے صفات ہیں جن کے اجزار باہم جمع نہ ہو سکتے ہوں جیسے حرکت و زمانہ مثلاً اس متصل کا کوئی جز متحرک ہو، اور کوئی ساکن) اور جب اس متصل واحد کے اجزا میں دوئی و کثرت خارج میں پیدا ہو جائے، تو ظاہر ہے کہ اب ہر جز کے لیے خارج میں وجود ثابت ہو گیا، لیکن تقسیم سے پہلے ان اجزا میں سے کوئی خارج میں موجود نہ ہو گا، بلکہ قبل تقسیم تو صرف وہ مادہ موجود رہتا ہے جو ان اجزا کے موجود ہونے کے بعد، ان کو قبول کر لیتا ہے، اور قبل وجود کے اس مادہ میں ان اجزا کے پیدائش کی صلاحیت استعداد ہوتی ہے، نیز اس حاشیہ نگار کی نزدیک وجود تو صرف ایک انتزاعی عقلی نسبتی امر ہے خود وجود کے لیے اس شخص کے خیال میں کسی قسم کا کوئی تحصل نہیں ہے بلکہ تحصل و بیافت جو کچھ بھی ہوتا ہے وہ محض اس کا جس سے وجود منتزع ہوتا ہے جس کا مطلب یہی ہوا کہ جس شے سے وجود منتزع ہوتا ہے اس کی وحدت و یکتائی کی وجہ سے وجود بھی واحد رہتا ہے، اور اس کی کثرت سے وہ بھی کثیر ہو جاتا ہے اور جب اس شخص کا یہ حال اور خیال ہے تو پھر اس کے نزدیک متعدد چیزیں، بحیثیت متعدد اور چند ہونے کے کسی واحد اور ایک وجود کے ساتھ کس طرح موجود ہو سکتی ہیں،

دوسری بات یہ ہے کہ احکام کی خصوصیتوں کا اقتضار اگرچہ موضوعات کے وجود کی خصوصیتوں کو بھی مستدعی ہوتا ہے لیکن محض اس قاعدے کی بنیاد پر یہ لازم نہیں آتا کہ کسی شے پر جو حکم خارجی

حال کو پیشِ نظر رکھ کر لگایا جائے تو اس حکم کے لیے اس شے کا انتزاعی وجود بھی کافی ہو سکتا ہے' بلکہ اسی قاعدے کی بنا پر یعنی احکام کے خصوصیات موضوعات کے خصوصی وجودوں کو چاہتے ہیں' خود یہ قاعدہ اس نتیجے کے خلاف ہے جو اس شخص نے نکالنا چاہا ہے' یعنی کسی شے پر اس کے خارجی واقعی حال کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے' جو حکم لگایا جاتا ہے' اس حکم کے لیے وہ انتزاعی وجود کافی ہے' جو بالفعل نہیں بلکہ بالقوت تحقق رکھتا ہے' اور جب قوت و استعداد کے دائرے سے نکل کر فعلیت کے دائرے میں داخل ہوتا ہے' تو اس کے یافت اور تحقق کا مقام ظرف خارج نہیں بلکہ ذہن ہی ہوتا ہے'

تیسری بات یہ ہے کہ قضیۂ ممکنہ کی طبیعت اگرچہ یہ نہیں چاہتی کہ اس کے صادق آنے کے لیے اعیان اور خارج میں موضوع کا وجود ہو' لیکن اسی کے ساتھ یہ ضرور چاہتی ہے کہ اس کے موضوع کا وجود ذہن میں ہو' جیسا کہ تمام قضیوں کا حال ہے' اور واقعہ یہ ہے کہ جن قضایا کے متعلق اس وقت گفتگو ہو رہی ہے' وہ ممکنات سے زیادہ اور بہت زیادہ موضوع کے وجود کو چاہتے ہیں' ایسی صورت میں بھلا ان قضیوں کے متعلق یہ کہنا کہ ان کے صدق کے لیے صرف موضوع کے وجود کے متعلق کسی قسم کا انتزاعی ثبوت کافی ہے' کیسا انتزاعی ثبوت' جس کا مرجع و مطلب ثبوت نہیں بلکہ عدم ثبوت ہے' یعنی ان کا ثبوت نہ خارج میں ہے اور نہ ذہن میں' جب تک ان کو خود ذہن اپنا بالذات منظور نظر اور مرکز توجہ نہ بنالے'

چوتھی بات یہ ہے کہ موضوع کے بالفعل وجود کو جو ممکنہ نہیں چاہتا' تو اس کا یہ مطلب کبھی نہیں ہے کہ مثلاً زید کے متعلق بالامکان کاتب ہونے کا حکم اس وقت بھی لگا سکتے ہیں جب زید خارج میں موجود نہ ہو' بھلا یہ مقصد کیسے ہو سکتا ہے' جب کہ یہ معلوم ہے کہ کتابت کا بالامکان ثبوت' یہ زید کا ایک خارجی حال ہے اور ظاہر کہ کسی شے کا خارجی حال اس کے خارجی وجود سے کسی طرح جدا نہیں ہو سکتا' بلکہ اس قاعدے کا واقعی مطلب یہ ہے کہ محمول کے ساتھ موصوف ہونے کا امکان چونکہ قضیۂ ممکنہ میں ظاہر کیا جاتا ہے' اس لیے اس جہت کے رو سے وہ (قضیۂ ممکنہ) موضوع کے وجود کو نہیں چاہتا' بخلاف ضرورت اور دوام وغیرہ کے' لیکن قضیۂ ممکنہ اگر صرف اس جہت سے موضوع کے وجود کو نہیں چاہتا' تو اس کا یہ مطلب کیسے ہو سکتا ہے کہ کسی اور حیثیت سے بھی وہ موضوع کے وجود کو نہیں چاہتا' مثلاً تمام جہات سے قطع نظر کر کے محض حکم کے خارجی ہونے کا کیا یہ اقتضا نہیں ہے کہ موضوع کا وجود خارج میں ہو' الغرض بعض جہات کے رو سے اگر کسی قضیے میں موضوع کا وجود غیر ضروری ہو تو قطعاً یہ بات اس کو مستلزم نہیں ہے کہ خود حکم کا بھی یہ اقتضا نہیں ہے' اور گفتگو یہاں خود احکام کے متعلق ہے' نہ کہ قضیوں کے جہات کے متعلق بات ہو رہی ہے' علاوہ ہم جس مسئلے کے متعلق اس وقت بحث کر رہے ہیں' یعنی مسئلۂ لزوم اس کی جہت تو ضرورت ہے۔

فصل امکان کا لفظ جن جن معنوں میں استعمال کیا جاتا ہے اس فصل میں ان کے احاطہ کرنے کی کوشش کی جائے گی موضوع کی ذات کے ناممکن اور ممتنع ہونے کی نفی کی صلاحیت، اور قوت کی تعبیر عام طور سے امکان کے لفظ سے کی جاتی ہے یا قضیہ کے دونوں اطراف (موضوع و محمول) کے درمیان جو نسبت ہوتی ہے اس نسبت کے ناممکن و ممتنع ہونے کی نفی اور سلب کو عموماً امکان کہتے ہیں۔ اسی طرح موضوع کی نفی اور نہ ہونے کا ضروری ہونا یہ امتناع کی تعریف ہے یا طرفین کے درمیانی نسبت کی نفی اور عدم کا ضروری ہونا یہ امتناع ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ ان دونوں باتوں یعنی (وجود موضوع، یا موضوع و محمول کے درمیان جو نسبت ہوتی ہے) ان کے اعتبار سے جانب مخالف کے ضروری ہونے کا نام امتناع ہے اس بنیاد پر جانب مخالف کی ضرورت کی نفی اور اس ضرورت کے سلب کو امکان کہتے ہیں۔ باقی جو نسبت یہاں پائی جاتی ہے اس کو بھی امکان کے ساتھ متصف کرنا واقعہ یہ ہے کہ صرف بطور مجاز کے درست ہو سکتا ہے یعنی جس طرح کسی شے کے صفات کو اس کے ان متعلقات کی طرف بھی منسوب کر دیتے ہیں جو واقع میں ان صفات سے موصوف نہیں ہیں، یہی بات یہاں بھی پائی جاتی ہے۔ جن لوگوں کے نزدیک امکان کے یہ معنی ہیں ان کے نزدیک ہر وہ چیز جو ممکن نہ ہو، ممتنع قرار پاتی ہے اور اس بنیاد پر ممکن کا اطلاق اس پر بھی درست ہے جو واجب ہو، اور ان پر بھی جو نہ واجب نہ ہوں اور نہ ممتنع ہوں، صرف ممتنع جو ممکن کا مدمقابل ہے اس پر ممکن کا اطلاق ان کے خیال میں صحیح نہیں ہے۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ واجب اور جو نہ واجب ہو اور نہ ممتنع، ان دونوں میں ممکن کے اس اطلاق کی وجہ سے کوئی مشترک طبیعت اور ماہیت پیدا ہو جاتی ہے یا یہ اطلاق ان دونوں میں طبیعت اور ماہیت کے اشتراک کو مقتضی ہے، بلکہ یہ صرف ذہنی کار فرمائی کا نتیجہ ہے کہ ان دونوں میں ایک مشترک اور جامع مفہوم کا اعتبار عقل کرتی ہے، لیکن واقع کے لحاظ سے اگر دیکھو! تو ممکن کا مصداق واقع میں دونوں میں سے کوئی ایک ہی ہوتا ہے، یہ نہیں ہے کہ کوئی مبہم غیر متحصل ماہیت اور طبیعت ہوتی ہے جس کا تحصل و تعین ان دونوں سے بایں طور ہوتا ہے کہ عقلی اعتبار اور ذہنی تعقل و کار فرمائی کو اس میں کچھ دخل نہیں ہے اسی لیے امکان کوئی مادہ نہیں بلکہ صرف جہت ہے، پھر بھی امکان اپنے اس استعمال سے منتقل ہو کر اب ایک دوسرے معنی میں مستعمل ہونے لگا، یعنی مذکورہ بالا معنی کو کبھی صرف اثبات اور ایجاب کے پہلو کے ساتھ اعتبار کیا جاتا ہے اور کبھی صرف نفی اور سلب کے پہلو میں اسی مفہوم کا اعتبار کرتے ہیں کیونکہ امتناع کی حالت ہی ایسی ہے کہ وہ ایجاب اور سلب اثبات و نفی دونوں پر داخل ہو سکتا ہے اور اس اصطلاح و اطلاق کے رو سے اب ممکن کا اطلاق ممتنع پر بھی ہوتا ہے اور اس پر بھی جو نہ

واجب ہو اور نہ ممتنع، صرف واجب اب اس کے دائرے سے باہر ہو جاتا ہے، اب امکان دونوں جانب یعنی ایجاب و سلب کی ضرورت کا مدمقابل بن جاتا ہے اس لیے اس شکل میں ایجاب پر داخل ہو کر سلب اور نفی کی ضرورت کے قبول کرنے کے لائق ہو جاتا ہے اور سلب نفی پر داخل ہونے کی صورت میں ایجاب و اثبات کی ضرورت کے قبول کرنے کے لائق ہو جاتا ہے، پھر جب امکان اپنی دونوں صورتوں اور حالتوں میں اس شے میں وقوع پذیر ہو سکتا ہے جو نہ واجب ہو اور نہ ممتنع، اس بنیاد پر خاص اصطلاح کے ذریعے سے گذشتہ معنوں سے منتقل ہو کر اب ایجاب اور سلب دونوں کی عدم ضرورت کے اظہار کے لیے بھی اس کا استعمال ہونے لگا اور حقیقی امکان دراصل یہی ہے، جو دونوں ضرورتوں یعنی ضرورت ایجاب و ضرورت سلب کا مدمقابل ہے، امکان کے یہ معنی پہلے معنے کے حساب سے خاص تر ہیں، گویا پہلے معنے کے رو سے وہ امکان عام ہے اور دوسرے معنے کے رو سے امکان خاص یا خاصی ہے کیونکہ دونوں پہلوؤں کے اعتبار سے امکان کا یہ مفہوم حاصل ہوتا ہے، اور یوں اس اعتبار سے اشیاء کی تین قسمیں ہو جاتی ہیں، یعنی واجب ممتنع، ممکن جس طرح پہلے معنے کے اعتبار سے اشیاء کی صرف دو ہی قسمیں پیدا ہوتی تھیں، یعنی واجب اور ممکن، یا ممتنع اور ممکن،

ماسوا ان اصطلاحات کے امکان کا لفظ بولا جاتا ہے، اور اس سے مراد وہ مفہوم ہوتا ہے، جو ہر قسم کی ضرورتوں کا مدمقابل ہو، یعنی خواہ ضرورت ذاتی، یا وصفی یا وقتی کوئی ہو، اور امکان کے یہ معنی گذشتہ دونوں معنوں کے اعتبار سے لفظ امکان کا زیادہ حقدار ہے، اس لیے کہ ممکن کا یہ مفہوم ایجاب و سلب دونوں پہلوؤں کے ٹھیک بیچ میں آ کر واقع ہوتا ہے، مثلاً انسان کے اعتبار سے کتابت یعنی لکھنے کی صفت کو جو حیثیت حاصل ہے، اس لیے انسانی فطرت و طبیعت کے اعتبار سے کتابت اور عدم کتابت دونوں باتیں برابر ہیں اور وہ ضرورت جو محمول کے ساتھ مشروط ہوتی ہے، اگرچہ اعتباری طور پر اس امکان کی مدمقابل بن جاتی ہے، لیکن بسا اوقات اور یہیں وہ اس کے ساتھ شریک بھی ہو جاتا ہے لیکن اس ضرورت سے وہ وجود کی حیثیت سے موصوف ہوتا ہے، اور امکان کے ساتھ اس کا اتصاف ماہیت کی حیثیت سے ہوتا ہے، بہرحال امکان کے مذکورۂ بالا دو معنوں کے اعتبار سے امکان کے اس تیسرے معنے کو اخص ترین معنے قرار دینا سچ پوچھو تو ایک قسم کی تشبیہی بات ہے، اور مجازاً ہی اس کو صحیح قرار دیا جا سکتا ہے،

امکان کا اطلاق ایک چوتھے معنے پر بھی ہوتا ہے، یعنی آئندہ زمانے کے اعتبار سے شے کا جو حال کسی امر کے ثابت کرنے یا سلب و نفی کرنے سے پیدا ہوتا ہو، اس حال کو امکان استقبالی کہتے ہیں، کیونکہ ماضی یا حال میں جو بات کسی شے کی طرف منسوب ہو گی، وہ ایسے امور سے ہو گی جو یا موجود ہو گیا

معدوم ہوگی پھر ضرورت اس کو ان دونوں پہلوؤں یعنی ایجاب و سلب کے کناروں سے نکال کر بیچوں بیچ (احاق وسط) میں لے آتی ہے، اسی لیے منطقیوں کے ایک گروہ نے اسی امکان کا اعتبار کیا ہے، اس لیے کہ اب خالص امکان کی حالت میں صرف وہی ممکنات رہجاتے ہیں، جن کا تعلق زمانۂ آیندہ سے ہو، اور جن کا آیندہ حال غیر معلوم ہو، ان منطقیوں میں سے جس نے یہ شرط لگائی ہے کہ اس امکان کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ حال (زمانۂ حاضر) میں معدوم ہو، اس شخص سے یہ چوک اور غفلت ہوئی ہے کہ جس طرح موجود قرار دینے سے وہ چیز "ضرورت وجود" کے دائرے میں داخل ہوجاتی ہے وہی بات اس شرط کے لگانے سے بھی باقی رہتی ہے، اس لیے کہ حال (زمانۂ حاضر) میں شئے کے اگر عدم کا فرض کرنا اس کو "ضرورت عدم" کے دائرے میں داخل کردیتی ہے، پس اگر وہ بات یعنی حالی وجود اس امکان کے حق میں مضر ہے تو یہ بات یعنی حالی عدم بھی بجنسہٖ اس کے لیے اسی طرح ضرر رساں ہے، اور ایک کو دوسرے پر بغیر ترجیح بخشنے والے کے ترجیح دینا کس طرح جائز ہوسکتا ہے، منطقیانہ نقطۂ نظر، اور بحث و جدل کے طریقے کے مطابق جوبات کہی جاسکتی ہے وہ تو یہ ہے؛

باقی فلسفیانہ تحقیق کی رو سے اگر دیکھا جائے تو آیندہ زمانے کے اعتبار سے کسی چیز کا ممکن ہونا، یہ بات بھی دونوں ضرورتوں (یعنی ضرورت وجود و ضرورت عدم) سے جدا نہیں ہوسکتی، ایجاب و سلب میں سے ایک پہلو کے اعتبار سے وجوب اور اس کے مقابل پہلو کی رو سے امتناع کا ہونا یہاں ناگزیر ہے، میرا مطلب یہ ہے کہ علت اور سبب کے ایجاب پر جب نظر کی جائے تو اس کا یہ لازمی نتیجہ ہے، جس طرح حال اور زمانۂ حاضر کی رو سے ان دونوں ضرورتوں میں سے کسی ایک ضرورت کا ہونا لابدی تھا، پس خلاصہ یہ ہے کہ امکان کے دراصل ایک ہی معنے ہیں، اور اس معنے کی رو سے زمانہ حال اور استقبال ہر دو ممکن کو مساوی نسبت حاصل ہے، ہاں! یہ صحیح ہے، کہ صدق و کذب سچ اور جھوٹ امکان استقبالی میں متعین نہیں ہوسکتا، اور ماضی و حال میں جو چیز واقع ہوچکی ہوتی ہے اس میں وقوع اور عدم وقوع کا پہلو معین ہوجاتا ہے، اور مطابقت و عدم مطابقت کے اعتبار سے اس میں صادق اور کاذب کا پتہ چل جاتا ہے، بخلاف استقبالی امکان کے کہ اس کے دونوں پہلوؤں میں سے کسی ایک پہلو کے متعلق انتظار کیا جاتا ہے کہ آیا وہ اسی طرح واقع ہوتا ہے یا نہیں، اور یہ بات بھی محض ہمارے اس غیر محیط علم کے اعتبار سے پیدا ہوتی ہے، جو ازل اور ابد میں جو کچھ ہونے والا ہے، اس پر حاوی نہیں ہے، بخلاف مبادی اور وجود کے ابتدائی مظاہر کے کہ ان کے علوم ایسے بلند اور محیط ہوتے ہیں کہ ہر بات ان کے نزدیک قطعی و یقینی ہے، کیونکہ ان کے علوم انفعالی، امکانی، ظنی نہیں ہوتے، امکان گمان شک شبہ

تو ان ہی ماہیتوں کے متعلق پیدا ہو سکتا ہے، جو وجود و عدم دونوں پہلوؤں میں سے کسی ایک پہلو کو نہ چاہتی ہوں، لیکن اپنے تام سبب، اور علت تامہ کی وجہ سے درآصل ممکن وجود کے ایجاب اور ضرورت سے کسی وقت بھی جدا نہیں رہتا، اگرچہ عوام الناس ممکن کے متعلق بھی خیال کرتے ہیں کہ واقع میں بھی اس کے لیے وجود و عدم دونوں برابر ہیں، لیکن محقق اس سے انکار کرتا ہے اس لیے کہ اپنی علت اور سبب کے وجود کی وجہ سے ممکن بذات خود واجب ہوتا ہے، یا اپنی علت کے عدم کی وجہ سے وہ ممتنع ہوتا ہے، لیکن ممکن کے متعلق چونکہ صرف امکان ہی کا علم ہوتا ہے، اس لیے اس کے متعلق بجز اس کے اور کیا سوچا جا سکتا ہے کہ وہ یا تو وقوع پذیر ہوگا یا نہ ہوگا. لیکن اگر ممکن کے سبب کے وجود کا علم حاصل ہو جائے، تو اس کا وجود ممکن نہیں بلکہ واجب ہو جائے گا اور اگر اس کے سبب کے عدم کا علم حاصل ہو جائے، تو پھر اس وقت اس کا عدم ممکن نہیں بلکہ واجب ہو جائے گا، خلاصہ یہ نکلا کہ سبب کے اعتبار سے ممکنات کا وجود واجب ہی ہوتا ہے، پس اگر کسی شے کے تمام اسباب کا علم حاصل ہو جائے، اور ان اسباب کے وجود کا بھی علم ہو جائے، تو یقیناً اس شے کے وجود کا بھی قطعی علم ہو سکتا ہے، اس لیے کہ اب یہ ممکن اپنے اسباب کے وجود کی وجہ سے واجب ہو جاتا ہے اور اوّل تعالیٰ (یعنی حق تعالیٰ) چونکہ آئندہ تمام پیدا ہونے والی چیزوں، کو ان کے اسباب کے ساتھ جانتے ہیں، کیونکہ تمام اسباب، وعلل بالآخر اوپر چڑھتے ہوئے واجب الوجود ہی پر ختم ہوتے ہیں، پس ہر پیدا ہونے والا الحادث، جو ممکن ہوتا ہے وہ اپنے سبب کی وجہ سے واجب ہوتا ہے اور اگر اس ممکن کو اپنے سبب کی وجہ سے وجوب میسر نہ آئے تو نہ وہ خود ہی موجود ہو سکتا ہے اور نہ اس کا سبب، پھر اس ممکن کا سبب غیر سے وجوب حاصل کرتا ہے، اور یوں ہی یہ سلسلہ بالآخر اس مسبب الاسباب پر ختم ہوتا ہے، جس کا کوئی سبب نہیں ہے، اور مسبب الاسباب چونکہ تمام اسباب کی ترتیب سے واقف ہے، اس لیے اس کا علم شک و شبہے کی آلودگیوں سے قطعاً پاک ہوتا ہے، منجم وجود کے اسباب کو تلاش کرتا ہے، لیکن چونکہ تمام اسباب کا احاطہ نہیں کرتا، اس لیے شے کے وجود کے متعلق اس کا حکم ظنی، اور تخمینی ہوتا ہے، کیونکہ ہو سکتا ہے، کہ جس چیز سے وہ واقف ہوا ہے ممکن ہے، کہ اس سبب کے راستے میں کوئی رکاوٹ اور مانع ہو، یہی وجہ ہے کہ جو کچھ وہ بیان کرتا ہے وہ کامل سبب نہیں ہوتا، بلکہ سبب کے ساتھ ضرورت ہے کہ تمام رکاوٹوں اور موانع بھی اس سبب کے تاثیری عمل کی راہ سے مرتفع ہوں، منجم جب کسی شے کے اکثر اسباب سے واقف ہو جاتا ہے، تو اس وقت اس کا ظن بھی قوی ہو جاتا ہے اور اگر پورے کامل سبب سے وہ واقف ہو جائے تو اس وقت بجائے ظن کے اس کو علم حاصل ہو جاتا ہے، مثلاً سردی کے موسم میں وہ یہ جانتا ہے کہ چھ مہینوں کے بعد ہوا

گرم ہو جائے گی، یہ علم اس لیے حاصل ہوتا ہے کہ گرمی کا سبب یہ ہے کہ سمت الراس آفتاب کی گذرگاہ اس زمانہ میں ہو جاتی ہے، اور سمت الراس شمالی بروج کے وسط میں ان لوگوں کے اعتبار سے پیدا ہوتی ہے، جو شمالی اقلیموں کے باشندے ہیں، پھر آسمانی گردشوں کے قانون، اور اللہ کی اس عادت اور سنت کے علم سے جو کبھی بدلتی سدلتی نہیں، یہ جانتا ہے کہ آفتاب اپنی مقررہ راہ سے کبھی نہیں ہٹتا، اس لیے برج اسد میں اس مدت کے بعد وہ ضرور لوٹے گا، میں اس مسئلے کو زیادہ واضح طریقے سے اس فصل میں بیان کروں گا جہاں تغیر پذیر چیزوں کے متعلق حق تعالیٰ کے علم کی کیفیت بیان کی جائے گی، انشاء اللہ تعالیٰ،

(امکان کے ان معنوں کے سوا) ایک اور معنی بھی ہے، یعنی امکان کا لفظ بولا جاتا ہے، اور اس سے مراد استعدادی امکان ہوتا ہے، اور یہ دراصل مادّے کی اس صلاحیت اور آمادگی کی تعبیر ہے، جو صورتوں اور اعراض کے اعتبار سے اس میں ہوتی ہے، یہ مادے کی ایک استعدادی کیفیت کا نام ہے، جو شدت اور ضعف کے تفاوت کو حاصل ہونے والی چیز کے قرب و بعد کے اعتبار سے قبول کرتی ہے، یعنی اس شے کے حصول کے لیے جن امور کا ہونا ناگزیر ہے، ان کی کثرت اور قلت کے ساتھ حصول کا قرب و بعد وابستہ ہوتا ہے، امکان کے اس معنی کا تعلق ان عقلی انتزاعی معنوں سے نہیں ہے، جن کا حصول عقل کے سوا خارج میں نہیں ہوتا، جیسا کہ امکان کے مذکورۂ بالا معانی کا حال تھا، بلکہ یہ تو واقعی امر ہے، جو بعض اسباب و شرائط کی پیدائش کے ساتھ پیدا ہوتا ہے، اور جب خود وہ شے پیدا ہو چکتی ہے، جس کا یہ امکان ہوتا ہے، تو اسی وقت پھر اس امکان کا استمرار اور قرار ختم ہو جاتا ہے، مثلاً جب کسی شے کا کامل حصول وقوع پذیر ہو جاتا ہے تو پھر نقص زائل ہو جاتا ہے، یا جب کوئی امر تعین پذیر ہو جاتا ہے تو اس کا ابہام جاتا رہتا ہے، اور یہ بات ہمارے اس فلسفے پر مبنی ہے، کہ کسی نو زائیدہ حادث شے کے ساتھ مادہ اور اس کی استعداد و صلاحیت کو وہ نسبت ہوتی ہے، جو نقص کی کمال اور تمام کے ساتھ ہے، جیسا کہ اس کی تفصیل اس مقام پر انشاء اللہ تعالیٰ کی جائے گی جس کا وعدہ کیا گیا ہے، یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ اس امکان کا شمار جہات کے ذیل میں نہیں ہے، بلکہ یہ خود محمول واقع ہوتا ہے یا محمول کا جزو ہوتا ہے۔

فصل - ان عقلی اور ذہنی مفہوموں (یعنی وجوب امکان و امتناع) جو قضیوں کے مادے ہیں ان کے متعلق دوبارہ گفتگو، ایک دوسرے طریقے سے اس فصل میں کی جائے گی، مطلب یہ ہے کہ بظاہر ان عقلی طبائع اور ماہیتوں میں اس کی بھی گنجائش ہے کہ وہ بالذات ہوں، اور اس کی بھی کہ وہ بالغیر ہوں، یا غیر کو پیش نظر رکھ کر یہ پیدا ہوتے ہوں پہلی نظر میں تو یہی محسوس ہوتا ہے، لیکن جب زیادہ فکر و تدبر سے کام لیا جاتا ہے، تو اس وقت یہ ثابت ہوتا ہے کہ امکان نہ تو غیر سے حاصل ہو سکتا ہے

اور نہ کسی غیر کو پیش نظر رکھ کر اس کا مفہوم پیدا کیا جا سکتا ہے، بلکہ بجز بالذات ہونے کے اور کسی دوسری بات کی اس میں گنجائش ہی نہیں ہے" اس کا دوسرا مطلب یہ ہوا کہ (تینوں معنوں کی تین تین قسموں کے حساب سے) جو نو قسمیں بنتی تھیں، ان میں سے ایک قسم ساقط ہو گئی، اور اب ان کی کل آٹھ قسمیں باقی رہ گئیں یعنی آٹھ اعتبارات ان کے متعلق باقی رہ جاتے ہیں، پھر وجوب، امکان، امتناع ان تینوں میں جو بالذات ہونے کا اعتبار تھا، ان کی حیثیت باہمی نسبت کی رو سے منفصلہ حقیقیہ کی ہے یعنی ہر قسم کی ماہیتوں اور طبیعتوں، معانی اور مفہومات کو گھیرے ہوئے ہیں، (یہ نہیں ہو سکتا کہ کوئی ماہیت یا مفہوم ہو، اور بالذات وجوب یا امکان یا امتناع سے خالی ہو، اور نہ یہ ہو سکتا ہے کہ ان کی کوئی بالذات قسم دوسری قسم کے ساتھ کسی ماہیت میں جمع ہو جائے اور یہی منفصلہ حقیقیہ کا اقتضاء ہے) البتہ اگر تکلف سے کام لیا جائے تو کہا جا سکتا ہے کہ امکانی ماہیتیں اپنے مرتبۂ ذات میں اس امکان سے بھی موصوف نہیں ہوتیں، جو اگرچہ ان کا ایک نفس الامری اور واقعی حال ہے، لیکن مرتبۂ ذات (جس میں صفات کی گنجائش نہیں) کا وہ حال نہیں ہے، کیونکہ ماہیت مرتبۂ ذات میں اس کے سوا اور کچھ نہیں ہوتی کہ وہ ماہیت وہی ماہیت ہے، مگر اس مرتبے میں ہر امکانی ماہیت پر چونکہ ہر قسم کی نفی اور سلب صادق آتا ہے یعنی اس مرتبے میں اپنی اس حیثیت کے رو سے بجز اپنی ذات کے وہ اور کچھ نہیں ہوتی اسی لیے اپنی اس حقیقت کے سوا، جو تصور کی جا سکتی ہے ہر چیز کی اس سے نفی کی جائے گی "اس حقیقت کے سوا جو تصور کی جا سکتی ہے" اس قید کا اضافہ اس لیے کیا گیا، کہ ماہیتوں کی ایک حقیقت تو وہ ہوتی ہے، جس کا تعلق صرف تصور سے ہے اور ایک اعتبار ان ہی کی حقیقت کا یہ ہے کہ ہلیۂ بسیطہ[1] یا ہلیۂ مرکبہ کی شکل میں رو بہ پیش کی جائے جس کا تعلق تصور سے نہیں، بلکہ تصدیق سے ہے کیونکہ ثانی الذکر شکل میں خواہ ماہیت کے لیے خود اس کی ذات ثابت کی جائے یا ذات کے سوا کوئی اور چیز ثابت کی جائے ہر حال میں یہ ایجاب و اثبات وجود کے ساتھ وابستہ ہوگا، بہر حال مرتبۂ ذات میں ماہیتوں کی تصوری حقیقت پر ہر قسم کے سلب

---

[1] شاید پہلے بھی بتایا گیا ہے کہ عربی زبان میں پوچھنے کے لیے ہل کا لفظ ہے پھر کسی چیز کے متعلق جب سوال کیا جاتا ہے تو اس کی دو صورتیں ہوتی ہیں شے کے ہونے نہ ہونے سے سوال، ہونے نہ ہونے کے سوا کسی اور صفت کے ساتھ موصوف ہونے کا سوال پہلے کو ہل بسیط اور دوسرے کو ہل مرکب کہتے ہیں، کیا زید ہے یا نہیں ہے یہ ہل بسیط کی مثال ہے زید زندہ ہے یا نہیں یہ مرکب کی مثال ہے، پس ہل بسیط کے جواب میں جو قضیہ بولا جاتا ہے وہ ہلیۂ بسیطہ کہلاتا ہے اور ہل مرکب کے جواب کا نام ہلیۂ مرکبہ ہے ۱۲

اور نفی کا صادق آنا ضروری ہے، جس میں منجملہ تمام سلوب کے وجود اور عدم کی ضرورت کا سلب بھی ہوگا اور خود اس سلب کا سلب بھی، لیکن پھر بھی یہاں یہ بات قابل لحاظ ہے کہ ان سلبوں اور نقیضوں کے صادق آنے کی کیفیت وہ ہوگی جو سالبہ نقیضوں کی کے سلب کی کیفیت ہوتی ہے، نہ کہ خود ان سلوب کو ان کے لیے ثابت کیا جاتا ہے، اور ان دونوں باتوں میں بڑا فرق ہے اور ظاہر ہے کہ امکان کو جو بایں معنے ماہیت پر محمول کریں گے، یعنی وجود کی ضرورت کے سلب یا عدم کی ضرورت کے سلب کو ماہیت کے مرتبۂ ذات پر محمول کرنا، یہ پہلی قسم کی بات ہے یعنی نقیضۂ سالبہ کے طرز کا سلب ہے نہ کہ دوسری قسم کی کیفیت یعنی سلب کا ایجاب واثبات،[1] آخر سوچنے کی بات ہے کہ تینوں قسموں (وجوب امکان امتناع) کا مقسم اگر "شے" کو اس نقطۂ نظر سے قرار دیا جائے کہ وجود و عدم کو پیش نظر رکھتے ہوئے شے کا جو حال تمام حیثیتوں اور ہر طرح کے اعتباروں کے رو سے ہوتا ہے، خواہ وہ واقعی حیثیت اور اعتبار ہو، یا اس شے کے کسی خاص مرتبہ کی حیثیت و اعتبار ہو، تو ظاہر ہے، کہ اس وقت یہ تقسیم حاوی اور محیط نہ ہوگی، کیونکہ مرتبۂ ذات کے حساب سے تو بسا اوقات عقل کے نزدیک ماہیت کے لیے ان تینوں امور میں سے کوئی امر ثابت نہیں ہوتا، اور اگر یہ مان لیا جائے کہ ماہیت کے لیے خود اپنی ذات کی رو سے ان تین قسموں میں سے کوئی قسم ضرور ثابت ہوتی ہے تو پھر اس قسم کے ساتھ خود ماہیت کی اپنی ذات بھی اپنی ذات کے لیے ثابت ہوگی تو اب یہ ماننا پڑے گا کہ اس قسم کے ساتھ ماہیت اپنی ذات کو ثابت ہوتی ہے (حالانکہ خود اپنے لیے کسی شے کے ثابت کرنے میں دوسری چیز کی ضرورت نہیں ہوتی) بہر حال) اس وقت بھی نہ تقسیم حاوی اور حاصر ہوتی ہے اور نہ وہ حقیقی انفصال جو مانعۃ الجمع اور مانعۃ الخلو، دونوں کو شامل ہو، ان تینوں قسموں کے درمیان پایا جائے گا، باقی ان تینوں، قسموں میں سے بعض قسم اگر اپنے موضوع کے مرتبۂ ذات میں بھی پائی جاتی ہے، جیسا کہ واجب تعالیٰ کے مرتبۂ ذات میں وجوب پایا جاتا ہے، تو یہ قسم کی ذاتی خصوصیت کا نتیجہ ہے، نہ کہ مقسم کے مفہوم میں داخل یا خارج ہونے کے اعتبار سے یہ بات پیدا ہوئی ہے کیونکہ صرف اتنی سی بات یہ نہیں چاہتی کہ

[1] یہاں یہ امر خاص طور پر قابل ذکر ہے کہ اسفار کے مطبوعہ نسخے میں جو عبارت یہاں درج ہے وہ بالکل بے معنی ہے وہ عبارت یہ ہے "حمل الامکان علی الماہیۃ کنظیرہ من قبیل الثانی دون الاول" علامہ سبزواری محشی اسفار نے بھی اس پر تنبیہ کی ہے، انھوں نے اس کو کاتبوں کی غلطی قرار دی ہے پھر اس عبارت کی خود ہی تصحیح کی ہے اور میں نے انہی کی تصحیح کردہ عبارت کی ترجمے میں پیروی کی ہے محشی کی تصحیح کردہ عبارت یہ ہے "حمل الامکان علی الماہیۃ کشطریہ الخ" ۱۲ مترجم

مثلاً واجب بالذات اپنے اس مرتبۂ ذات میں جو خود اس کی ذات ہی کے اعتبار سے حاصل ہوتا ہے، وجوب وجود کا مصداق ہے ورنہ ہر قسم کے حاصل کرنے کے بعد پھر ہمیں اس کی ضرورت نہ ہوتی کہ حق تعالےٰ کے وجوب وجود کو عین اس کی ذات قرار دینے کے لیے یعنی وجوب وجود اس کی ذات کے اعتبار سے کوئی ایسی صفت نہیں ہے جو اس کو عارض ہوتی ہو، یا وجوب وجود کوئی ایسا اعتبار نہیں جو اس کی ذات کے مرتبے کے بعد کی کوئی چیز ہے، ہمیں اس دعوے کے ثابت کرنے کے لیے علیحدہ مستقل دلیل قایم کرنے کی ضرورت نہ ہوتی، کسی ذات کا خود اپنی ذات پر اس لیے صادق آنا کہ اس پر کوئی اور مفہوم صادق آتا ہے اس میں اور اس بات میں بڑا فرق ہے کہ ذات اپنی ذات کا مصداق صرف اس لیے ہے کہ اس پر خود ذات صادق آتی ہے، اس تقریر سے اس منافات کا بھی ازالہ ہوگیا، جو اس لیے پیدا ہوتی ہے کہ ہم آیندہ ایک مسئلہ بیان کرنے والے ہیں کہ امکانی ماہیت کو خواہ کسی مرتبے میں بھی فرض کیا جائے، امکان سے جدا نہیں ہو سکتی،

تمھیں اس سلسلے میں یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ واجب الوجود بالذات کا مفہوم چند قسموں پر حاوی ہے جن میں ایک قسم واجب کی یہ ہے کہ خود اپنی ذات کے اعتبار سے محمول کا اس سے جدا ہونا محال ہو یعنی محمول کا جو ثبوت اس کی ذات کے لیے ہو، اس ثبوت میں واجب کی ذات نہ علت ہوتی ہے اور نہ یہ ثبوت اس کی ذات کا اقتضاء ہوتا ہے، اور ایسا واجب قیوم تعالیٰ ہے، یہاں جو ضرورت پائی جاتی ہے وہ ذاتی ازلی مطلق ہے، ان ہی اقسام میں ایک قسم یہ ہے کہ موضوع کے لیے محمول کا ثبوت اس لیے ضروری نہیں ہوتا کہ موضوع اس محمول کے ثبوت کی علت ہے، مثلاً انسان کا انسان یا حیوان ہونا، یہاں جو ضرورت پائی جاتی ہے وہ بھی مطلق اور ذاتی ہوتی ہے لیکن اس شرط کے ساتھ کہ موضوع وجود کی صفت کے ساتھ موصوف ہو، مگر ضرورت یہاں صرف اس صفت کے ساتھ ہوتی ہے نہ کہ اس صفت کی وجہ سے یہ ضرورت پیدا ہوتی ہے۔

ان ہی اقسام میں سے وہ ضروری نسبتیں ہیں، جن کی علت موضوعوں کی ذاتیں ہوتی ہیں، مثلاً مثلث کا قائمہ زاویوں والا ہونا، اور یہ ضرورت بھی ذاتی ہوتی ہے، لیکن موضوع کی ذات کے اقتضاء کو پیش نظر رکھ کر یہ ضرورت پیدا ہوتی ہے، پھر موضوع کی ذات کا یہ اقتضاء بھی وجود کی صفت کے ساتھ ہوتا ہے مگر صرف ساتھ ہوتا ہے، نہ کہ اس صفت سے یہ اقتضاء پیدا ہوتا ہے،

اسی طرح ممتنع بالذات کے مجرد مفہوم سے بھی چند قسمیں پیدا ہوتی ہیں، جن میں ایک قسم تو یہ ہے، کہ خود ممتنع کی اپنی ذات کے اعتبار سے وجود اس کے لیے ممتنع ہو، یعنی ممتنع کی ذات کو اس

امتناع کے ساتھ نہ علت ہونے کا تعلق ہو اور نہ یہ امتناع اس کی ذات کا اقتضاء جیسا کہ شریک باری اور معدوم مطلق یا "شر محض" کا حال ہے، ممتنع کے انھی قسموں میں سے ایک اور قسم یہ ہے کہ محمول کا وجود جو اس کے لیے ممتنع ہو، تو یہ امتناع بہ نظر اس کی خود اپنی ذات کے ہو، جب اس ذات کو صرف اس کی ذات کی حیثیت سے اعتبار کیا جائے، یعنی اس ضرورت میں بھی ممتنع کی ذات کو بحیثیت علت کے دخل نہیں ہوتا، بلکہ اس محمول کا ممتنع کی ذات سے معدوم ہونا خود ضروری ہوتا ہے، مثلاً انسان کے لیے جماد ہونا جو ممتنع ہے وہ اسی قسم میں داخل ہے۔

انھی قسموں میں ایک اور قسم یہ ہے کہ اس میں بھی محمول کا وجود جو اس کے لیے ممتنع ہوتا ہے، وہ ممتنع کی خود اپنی ذات بحیثیت اپنی ذات کے اعتبار سے ہوتا ہے، لیکن یہ امتناع اس کی ذات کا اقتضاء اس لیے ہوتا ہے کہ محمول کا اس ممتنع کی ذات سے معدوم ہونا ضروری ہوتا ہے، مثلاً چار کے عدد کا طاق ہونا جو ممتنع ہے، تو یہ اس لیے ہے کہ چار کا جفت ہونا، چار کی ذات کا اقتضاء ہے، اور یہی اقتضاء بجنسہٖ اس سے طاق ہونے کے نفی کا اقتضاء ہے۔

(جس طرح واجب اور ممتنع کی یہ قسمیں ہیں)، اسی طرح ممکن بالذات کے مفہوم کے دائرے میں بھی بہت سے ایسے ممکن امور داخل ہیں جن میں امکان خاص کے اعتبار سے دو[2] امکان عام صادق آتے ہیں، ایک اس میں موجب اور ایجابی و اثباتی ہوتا ہے، اور دوسرا سالب اور منفی ہوتا ہے، اور اس کا موجب سالب کو لازم ہوتا ہے، اور اس اعتبار سے قضیہ دو قضیوں سے مرکب ہوتا ہے، ایک موجبہ ہوتا ہے، اور ایک سالبہ، اور جس طرح ممکن بالذات کے مفہوم کے دائرے میں ممکن امور داخل تھے اسی طرح اس کے احاطے میں ایسے فرضی مرکب امور بھی داخل ہیں، جو دو واجبوں یا دو ممتنعوں، یا دو ضدوں سے مرکب ہوں (ان ذہنی مرکبات کا شمار ممکنات کے دائرے میں اس لیے کیا جاتا ہے) کہ وجود یا عدم کی جو ضرورت ان مرکبات کے لیے ثابت کی جاتی ہے یہ ان مرکبات کی ذات کا بحیثیت مرکب ہونے کے اقتضاء نہیں ہے، بلکہ یہ ایک اور سبب و علت کا نتیجہ ہے، یعنی ان مرکبات کے اجزاء کی خصوصیت اس ضرورت کو چاہتی ہے۔

ان سہ[3] گانہ مفہومات (وجوب امکان امتناع) میں سے دو جو غیر کے اعتبار سے بھی پیدا ہوتے ہیں یعنی وہ بالغیر بھی ہوتے ہیں میری مراد وجوب اور امتناع سے ہے، تو یہ دونوں تمام ممکنات کو عارض ہوتے ہیں لیکن نہ دونوں، اور نہ ان میں سے ایک اس کو جو واجب بالذات ہو، یا جو ممتنع بالذات ہو کسی طرح عارض نہیں ہو سکتے، یہ بات پہلے بھی گذر چکی کہ جو واجب بالذات ہوگا، اس کا وجوب غیر سے نہیں حاصل ہو سکتا،

یعنی واجب بالغیر نہیں ہو سکتا باقی ان تینوں مفہوموں کی جو ایک ایک قسم رہ ہے، جو کسی غیر سے نہیں بلکہ غیر کو پیش نظر رکھ کر پیدا ہوتی ہے تو یہ ایسی قسم ہے جو بالذات والی قسم کی یافت اور تحقق کی رو سے منافی نہیں ہے اگرچہ مفہوم کے اعتبار سے یہ قسم بالذات والی قسم کی مخالف ہے، اسی بنیاد پر غیر کو پیش نظر رکھتے ہوئے جو وجوب حاصل ہوتا ہے، یہ سارے موجودات کو حاوی ہوتا ہے، اس لیے کہ ایسا کوئی موجود نہیں ہو سکتا جس میں کسی دوسری شے کے اعتبار سے علت ہونے یا معلول ہونے کی صفت نہ پائی جاتی ہو، اور علت ہو یا معلول ہر ایک کو دوسرے کے لحاظ سے وجوب ثابت ہوتا ہے، اس لیے شے کا وہ تحقق اور اس کی وہ یافت جو غیر کو مد نظر رکھتے ہوئے حاصل ہوتی ہے، اسی یافت اور تحقق کی ضرورت کی تعبیر اس وجوب سے کی جاتی ہے، اور غیر کے اعتبار سے جو یہ تحقق حاصل ہوتا ہے یہ دراصل اس غیر کے اقتضاء کا نتیجہ ہوتا ہے لیکن یہاں اقتضاء سے مراد خاص ذاتی اقتضاء نہیں ہے، بلکہ عام استدعاء مراد ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ غیر کی ذات کچھ نہیں چاہتی اور انکار کرتی ہے، بجز اس کے کہ اس شے کے لیے وجود کی ضرورت ثابت ہو یعنی وہ شے ضرور موجود ہو، خواہ یہ بات ذاتی اقتضاء پر مبنی ہو یا کسی ظلی تعلقی اضافی وجود کی ذاتی حاجت کا یہ اثر ہو، بعض الٰہی کلام میں یہ فقرہ پایا جاتا ہے "اے موسیٰ میں تیری ناگزیر ضرورت ہوں"

اسی طرح وہ امتناع جو غیر سے حاصل ہوتا ہے، یہ بھی ہر موجود کو عارض ہوتا ہے خواہ ممکن ہو یا واجب یعنی یہ امتناع اس واجب کے عدم معلول کی نسبت سے یا اس ممکن کے عدم علت کی نسبت سے حاصل ہوتا ہے، یا واجب کے معلول کے عدم کو وہ لازم ہو، یا ممکن کے علت کے عدم کو لازم ہو، نیز یہ ممتنع بالغیر ہر معدوم کو بحیثیت معدوم ہونے کے بھی عارض ہوتا ہے خواہ وہ معدوم معلول کے وجود کو پیش نظر رکھتے ہوئے یا علت کے وجود کو سامنے رکھتے ہوئے ممتنع ہو یا ممکن، خلاصہ یہ ہے کہ جس کا وجود اس کے وجود کے منافی ہو، اس کو پیش نظر رکھتے ہوئے وہ معدوم ہو،

وہ امکان جو غیر سے نہیں، بلکہ یہ نظر و بالقیاس الی الغیر حاصل ہوتا ہے، یہ ممکن موجودات کے مد نظر واجب قیوم کو عارض نہیں ہوتا، بلکہ کسی دوسرے فرضی واجب یا مخلوقات میں سے کسی کو واجب فرض کر لینے کی رو سے واجب تعالیٰ کو عارض ہوتا ہے، نیز یہ امکان ممکن موجودات کو بھی اس وقت عارض ہوتا ہے جب بعض ممکنات کو بعض کے سامنے رکھ کر تصور کیا جائے اسی طرح معدومات ممکنہ کو بھی وہ عارض ہوتا ہے یا اس ممکن موجود کو عارض ہوتا ہے جسے کسی معدوم ممکن کو سامنے رکھ کر تصور کیا جائے، یا اس کی معکوس صورت ہو، مگر یہ ساری باتیں اسی وقت درست ہو سکتی ہیں جب ان دونوں میں جن کو ایک دوسرے کے سامنے رکھا گیا ہے، علت اور معلول ہونے کا علاقہ نہ ہو، نیز یہی امکان، ان امور کو بھی عارض ہوتا ہے، جو ممکن بالذات چیزوں کے اعدام کو پیش نظر رکھتے ہوئے بالذات ممتنع ہوں، اور جو اس ممتنع بالذات کو لازم اس لئے ہو کہ ان میں "اقتضائی" و "استدعائی" علاقہ نہیں ہے،

ایک خاص مسئلے کے متعلق تنبیہ معلول کے وجود کو مد نظر رکھتے ہوئے علت کو جو وجوب حاصل ہوتا ہے، یہ وجوب اس

امر کی تعبیر ہے کہ معلول اپنے وجوب کے اعتبار سے یہ چاہتا ہے کہ علت ان ہوئیں سے ہو جسکے لیے وجود واجب اور ضروری ہے خواہ علت کو یہ وجوب خود اسکی اپنی ذات سے حاصل ہو جیسا کہ علت اولی کے وجوب کا حال ہے یا یہ وجوب اسکی ذات کے سوا کسی غیر سے حاصل ہو اور علت کے وجود کو پیش نظر رکھتے ہوئے جو وجوب معلول کو حاصل ہوتا ہے یہ دراصل اسکی تفسیر ہے کہ علت اپنی پوری پوری ذات سے نہیں چاہتی اور انکار کرتی ہے اور بجز اس بات کے اور کسی چیز سے راضی نہیں ہے کہ خارج میں اس کے معلول کا ثبوت ضروری ہو قطع نظر اس سے کہ معلول کو علت سے وجوب حاصل ہوا ہے کیونکہ یہ تو معلول کا وہ حال ہے جو خود اس کی ذات چاہتی ہے اگرچہ یہ حال علت کی بخشش اور دہش کا نتیجہ ہے اسی کی تعبیر وجوب بالغیر سے لی جاتی ہے ایک علت کے دو معلولوں میں سے کسی ایک کو جو وجوب دوسرے کو مد نظر رکھتے ہوئے حاصل ہوتا ہے یہ اسکی تعبیر ہے کہ دوسرے معلول کا اس پر راضی نہ ہونا کہ اس کے ساتھی کا وجود غیر ضروری ہو یعنی غیر جو ان دونوں کی ضروری ہونیکو مقتضی ہو اس غیر کے اس اقتضا کے اعتبار سے اس کا اس پر راضی نہیں ہونا اور اس سے انکار کرنا ہی اس وجوب کی تعبیر ہے اس میں ادھر توجہ نہیں کی جاتی کہ ان دو معلولوں میں سے وہ (پہلا) تحقق اور یافت کی ضرورت سے موصوف ہے کیونکہ یہ تو اس کے بھائی اور رفیق کا حال ہے نہ کہ خود اس کا اور وہ وجوب جو غیر سے حاصل ہوتا ہے، اس کے معنے یہ ہیں کہ خود اپنی ذات کے اعتبار سے شے کے وجود کا ضروری ہونا مگر یہ ضرورت غیر کی دہش کی رو سے ہو اس وجوب کی اصل تعبیر یہی ہے نہ کہ یہ تعبیر کہ خود اس شے کے لیے اسکی اپنی ذات کی رو سے غیر کی فیاضی کو پیش نظر رکھ کر نہیں بلکہ غیر کو مد نظر رکھتے ہوئے اسی غیر کے حال کے لیے جو بات مناسب ہو اس مناسب حال کی رو سے شے کو اعتبار کرنا یہی اعتبار وہ وجوب ہے، مفہوم کے حساب سے یہ فرق بالکل درست ہے بلکہ فلسفۂ عامہ کے اصول سے بھی صحیح ہے لیکن خاص میرے فلسفے کے نقطۂ نظر سے تو تم پر آئندہ یہ بات واضح ہو گی کہ اس میں کیا کمزوری ہے بشرطیکہ تم بھی اس طریقے کے لوگوں سے رہو،

بہر حال عام قاعدے کے رو سے تو یہی بات ہے جیسا کہ ان لوگوں کا مسلمہ ہے معلول کو وجوب علت ہی کے ذریعے سے بھی حاصل ہوتا ہے اور علت کو پیش نظر رکھتے ہوئے بھی معلول وجوب کا مستحق ہوتا ہے بخلاف علت کے کہ اس کو وجوب محض معلول کو پیش نظر رکھنے سے حساب ہی سے ثابت ہوتا ہے نہ کہ اس کے وجوب کا ذریعہ اور سبب بھی معلول ہی ہے اور کسی ایک علت کے دو معلولوں میں سے ہر معلول کو وجوب دوسرے معلول کے مد نظر حاصل ہوتا ہے باقی وہ امتناع جو غیر کی راہ سے پیدا ہوتا ہے یعنی امتناع بالغیر یہ شے کے عدم کی اس ضرورت کی تعبیر ہے جو غیر کے اقتضا سے حاصل ہوتی ہے، اور وہ امتناع جو بہ نظر و بالقیاس الی الغیر ہے یہ وجود ممتنع کے عدم کی اس ضرورت کی تعبیر ہے جو غیر کے استدعا سے حاصل ہوتی ہو، امتناع کا یہ اعتبار، امتناع بالغیر کے ساتھ حسب ذیل صورتوں میں جمع ہو جاتا ہے یعنی معلول کے وجود میں علت کے عدم کے حساب سے یا معلول کے عدم میں علت کے وجود کے اعتبار سے جو امتناع پیدا ہوتا ہے ان دونوں صورتوں میں امتناع کے یہ دونوں اعتبار اکھٹے ہو جاتے ہیں لیکن ان دونوں صورتوں کے برعکس جب معاملہ ہو تو امتناع کے یہ دونوں اعتبار تحقق اور یافت میں ایک دوسرے سے جدا ہو جاتے ہیں، نیز

کسی ایک علت کے دو معلولوں میں سے ایک معلول کے عدم کو دوسرے معلول کے وجود کے مدنظر یا ایک کے وجود کو دوسرے کے عدم کے مدنظر جو امتناع حاصل ہوتا ہے وہاں بھی امتناع کے یہ دونوں اعتبار باہم ایک دوسرے الگ ہو جاتے ہیں

غیر کو پیش نظر رکھتے ہوئے یعنی بالقیاس الی الغیر جو امکان خاص حاصل ہوتا ہے اس کی تعبیر یہ ہے کہ غیر کو پیش نظر رکھتے ہوئے شے کے وجود کی عدم ضرورت، اور عدم کی عدم ضرورت غیر کے حال کی استعداد کے لحاظ سے ہو وجود و عدم کی اس عدم ضرورت کو وجوداً و عدماً ہر حال میں پایا جانا چاہئے اور یہ بات ان ہی چیزوں میں پائی جا سکتی ہے جن میں باہم علت ہونے اور معلول ہونے کا رشتہ نہ ہو اور نہ کسی ایک علت کے معلول ہونے میں دو چیزیں باہم متفق ہوں

فصل "کیا امکان کا غیر سے حاصل ہونا ممکن ہے؟

محال ہے کہ کسی شے میں امکان کی صفت غیر سے حاصل ہو کیونکہ تم اس کو قطعی طور پر جان چکے ہو کہ شے کی تقسیم وجوب، امکان، امتناع کی طرف در اصل انفصال حقیقی کی نوعیت کی تقسیم ہے کیونکہ کسی قسم کی تقسیم ہو یا اس کا وجود ضروری ہوگا، یا ضروری نہ ہوگا، پھر اگر ضروری نہ ہوگا تو اس کا عدم ضروری ہوگا، یا یہ بھی ضروری نہ ہوگا، اب اگر اس کی تحقیق کی جائے تو واقعے کے لحاظ یہ ایسے دو منفصلہ قضیوں کی شکل میں تحلیل ہو جائیں گے جن میں ہر ایک شے اور اس کی نقیض سے مرکب ہوگا اور یہی حال ہر ایسے منفصلہ قضیے کا ہوتا ہے جس کے اجزا دو سے زیادہ ہوں، کہ در اصل و واقع کے اعتبار سے دو یا دو سے زیادہ منفصلہ قضیے ہوتے ہیں

اب شے کو جس اعتبار اور جس حیثیت سے بھی لحاظ کیا جائے وہ ان تین شکلوں میں کسی ایک سے خالی نہیں ہو سکتی،

پس اگر ان تین منفصلہ امور میں سے کسی شے کا حال امکان خواہ اس کی ذات یا اس کی صفت کے اعتبار سے اس طور پر ہو، جس میں کسی غیر کی تاثیر کو دخل نہیں ہے، اور اس کے ساتھ اب یہ بھی فرض کیا جائے کہ اس میں غیر کی جانب سے بھی امکان کی صفت حاصل ہوتی ہے تو ظاہر ہے کہ اس کا لازمی نتیجہ یہی ہوگا کہ ایک ہی شے کے لیے ایک ہی حیثیت سے دو امکان ثابت ہوں، ایک امکان بالغیر، اور دوسرا امکان بالذات امکان بالذات سے مطلب یہ ہے کہ امکان کے صدق و انتساب کے لیے صرف اسی شے کی ذات کافی ہے، یہ غرض نہیں ہے، کہ امکان اس شے کی ذات کا اقتضا رہے، کیونکہ امکان کے لیے کسی شے کا ذاتی اقتضا رہونا آئندہ معلوم ہوگا، کہ یہ محال ہے،

اور یہ بھی محال ہے، کہ ایک ہی امکان ذات کی طرف بھی مذکورۂ بالا معنے کے اعتبار سے منسوب ہو اور وہی امکان غیر کی طرف بھی مستند ہو، جیسا کہ وجوب کے متعلق گزر چکا، کہ اگر وہ بالذات

ہوگا، تو بالغیر باقی نہ رہے گا، اور بالغیر ہوگا، تو بالذات باقی نہ رہے گا۔

اور یہ احتمال کہ ایک ہی شے میں ایک ہی اعتبار سے دو امکان متحقق ہوں، اس کا فساد تو اس سے بھی زیادہ کھلا ہوا ہے جس طرح ایک ہی شے کے لیے ایک ہی اعتبار سے دو وجود ثابت نہیں ہو سکتے، اور نہ دو عدم، اسی طرح سے کسی ایک ذات یا ذات کی متعدد حیثیات میں سے کسی ایک حیثیت کے لیے ایک ہی وجود یا ایک ہی عدم کی دو ضرورتیں، یا ایک ہی وجود یا ایک ہی عدم کے لیے دو لاضرورتیں یا ایک ہی وجود یا ایک ہی عدم کے لیے دو لاضرورتیں ثابت نہیں ہو سکتیں، کیونکہ یہ سارے معانی صرف ذہنی حقایق اور طبایع ہیں، ان میں تحصل و تعین صرف اضافتوں اور نسبتوں سے پیدا ہوتا ہے، اسی طرح ان میں تعدد و تکثر بھی، ان ہی امور کی بدولت ظہور پذیر ہوتا ہے، جن کی طرف یہ مضاف اور منسوب ہوتی ہیں، پس اگر کسی شے کے لیے امکان بالغیر فرض کیا جائے، تو اب سوال یہ ہے کہ اس غیر سے قطع نظر کر لینے کے بعد دیکھنا چاہیے کہ خود وہ شے نفس اپنی ذات کی حیثیت سے اگر ممکن ہے، تو لازم آتا ہے کہ ایک ہی شے کے لیے دو امکان ثابت ہوں، اور اس کا غلط ہونا ثابت ہو چکا یا اس شے کے لیے اپنے مرتبۂ ذات میں وجود یا عدم ضروری ہوگا، تو اب یہ وقت پیش آئے گی، کہ ایک غیر نے اس شے کے ذاتی اقتضا کو اس سے چھین لیا، اور اس کو ایسے وصف سے موصوف کر دیا؛ جو اس کے ذاتی اقتضا کے منافی ہے اور اس سے متصادم ہے۔

لیکن کوئی ایسی چیز، جو امکان ذاتی کے ساتھ متصف ہے اگر اس کو وجوب یا امتناع غیر کے ذریعے سے حاصل ہو؛ تو اس وقت یہ خرابیاں لازم نہیں آتی ہیں، کیونکہ دونوں ضرورتوں (یعنی وجود و عدم کی ضرورتوں میں سے دونوں ضرورتوں) کے عدم اقتضا کا نام امکان ذاتی ہے، یہ نہیں کہ اس عدم ضرورت کے اقتضا کو امکان ذاتی کہتے ہیں،

اور ان دونوں باتوں میں بڑا فرق ہے، کیونکہ پہلی بات (منطقی اصطلاح کی رو سے) سلب تحصیلی ہے نہ کہ سلب کا ایجاب، یا عدولی ایجاب ہے اور دوسری بات ان دونوں ایجابوں میں سے کوئی ایک ایجاب ہے (یعنی ایجاب سلب یا ایجاب عدولی)

سلب تحصیلی ایک بسیط سلب ہوتا ہے جو نفس سلب ہونے کی حیثیت سے اپنے صدق میں بشرطیکہ وہ صدق نفس ذات کی اعتبار سے ہو، اس کا محتاج نہیں ہوتا، کہ ذات کی جانب سے اس کا اقتضا ہو، بلکہ مطلقاً عدم اقتضا اس کے صدق کے لیے کافی و وافی ہوتا ہے، الغرض امکان کا شمار اسی وجہ سے ماہیات کے لوازم میں نہیں کیا جاتا، یعنی لازم کے جو عام اصطلاح میں مشہور معنی ہیں اس کے اعتبار سے امکان کو لوازم ماہیات میں داخل کرنا صحیح نہیں ہے بلکہ امکان کے صدق کے لیے صرف

ماہیت کی ذات ہی کافی ہوتی ہے، جس میں نہ ماہیات کے افتقار کا دخل ہوتا ہے، اور نہ یہاں کوئی مقتضی ہوتا ہے۔

ہاں! امکانی ذات جب خارج میں موجود یا معدوم ہو، یا ذہن و عقل میں ثابت ہو، ۱
اس وقت وجود اور عدم کا اس کے لیے مساوی ہونا، یا وجود و عدم کی عدم ضرورت کے ایجاب و اثبات کا ماہیت کے لیے عقلی لحاظ میں جائز ہونا، امکان ذاتی کے یہ اگر معنی لیے جائیں تو اس وقت اصطلاحی معنی کے اعتبار سے اس کو ماہیات کے لوازم میں داخل کیا جاسکتا ہے۔

یہ دونوں باتیں ایسی ہیں کہ ان میں کوئی بات بھی ایسی نہیں ہے، جسے امکان کی حقیقت قرار دی جائے، جیسا کہ دلائل کا اقتضا ہے، (بلکہ امکان کی اصل حقیقت کی اگر کچھ تعبیر ہوسکتی ہے تو یہی ہوسکتی ہے کہ وہ صرف محض عدم تحصل اور ناپختگی و نابودی، کی کیفیت کی تعبیر ہے، یا صرف فقط استعداد و قوت اور احتیاج و فاقے کا نام امکان ہے،

بعض امکان کے یہ معنی لیتے ہیں کہ ذات پر نظر کرتے ہوئے دونوں جانب (عدم و وجود) کا برابر ہونا، یا امکان کو سلب عدولی، یا سلب تحصیلی کے ذیل میں داخل کرتے ہیں لیکن اسی کے ساتھ اس کو اصطلاحی معنی میں ان لوازم ماہیت میں شریک کردیتے ہیں جو ذات کے اندر اپنے اقتضا کو چاہتے ہیں،

جو ذات کو خود اپنی اقتضا کا محتاج بنادیتے ہیں۔

لیکن جب طرفین (عدم و وجود) میں سے کسی ایک طرف کی فعلیت ہوجاتی ہے، اور ان پر انقلاب حقایق کا اعتراض وارد ہوتا ہے، یا یہ اعتراض ہوتا ہے کہ ذات نے اپنے ذاتی اقتضا کو کیوں ترک کردیا، یا یہ کہ دو برابر درجے کے پہلوؤں میں ایک کو دوسرے پر ترجیح کیوں ہوگئی، تو اس وقت یہ عذر پیش کرتے ہیں کہ نفس الامر کا میدان ذات کے اس مرتبے سے بھی وسیع تر ہے جب اس کو نفس اس کی ذات کی حیثیت سے یعنی (من حیث ھی ھی) فرض کیا جائے، یا یہ کہہ دیتے ہیں، کہ اگر نفس الامر کی کسی خاص نہج، اور مقام سے کوئی منتفی ہو، تو یہ اس کو مستلزم نہیں ہے، کہ وہ چیز نفس الامر ہی سے منتفی ہوگئی، اس لیے یہ جائز ہوسکتا ہے، کہ ممکن کی ذات کا اقتضا امکان کی حقیقت ہو، اور اس لحاظ نفس ذات ممکن پر نظر کرتے ہوئے جب اس کو من حیث ھی ھی فرض کیا جائے اس کے لیے دونوں پہلو (عدم و وجود) مساوی ہوں۔

لیکن نفس الامر کے رو سے اس کی ذات کا اقتضا یہ مساوات نہ ہو، اسی طرح یہ بھی

جائز ہو سکتا ہے کہ ذات کو جب من حیث ھی ھی فرض کیا جائے، تو وہ طرفین کی باہمی ترجیح کے منافی نہ ہو،

لیکن جب اس کی علت کی تاثیر، اور اس کے فاعل کی فیاضی کو بھی سامنے رکھ لیا جائے جو نفس الامر میں، تو پھر یہ ترجیح پیدا ہو جائے۔

لیکن ان تمام امور پر غور کرنے کے بعد جن کا میں ذکر کرتا چلا آ رہا ہوں، سمجھ سکتے ہو کہ ممکن اپنے مرتبۂ ذات میں صرف ایک خالص استعداد، قوت، فقر محض کا نام ہے جس میں تحصل اور یافتگی کا شائبہ کسی پہلو سے متصور نہیں ہو سکتا، اور جب بات یہی ہے تو اس کے بعد اس قول کے قائل کی غلطی تم پر یقیناً ظاہر ہو چکی ہو گی کیونکہ امکانی ماہیت کے لیے جب کسی قسم کا تحصل اور کسی قسم کی یافتگی نہیں ہے، تو نفس اپنے مرتبۂ ذات میں اس کے لیے کسی قسم کی فعلیت اور بود نہیں ہے اور جس میں فعلیت نہیں ہے اس بیچارے میں کسی چیز کے اقتضا ہونے کے کیا معنی ہو سکتے ہیں، جب تک وہ کسی نہ کسی جہت سے وجود کا کوئی نہ کوئی رنگ اپنے جاعل اور خالق قیوم کی فیاضی نہ کرے، ورنہ اس کے تو یہ معنی ہوں گے جو چیز ابھی صرف بالقوت اور استعدادی مرتبے میں ہے اس میں بھی یہ زور پیدا ہو جائے کہ وہ کسی شئے کو استعداد و صلاحیت و قوت کے دائرے سے نکال کر فعلیت اور بود کے نقطے تک کھینچ کر لے آئے، یا ابہام و تذبذب کے درجے سے نکال کر تحصل و یافتگی کا مقام اسے عطا کرے، یقیناً انسانی فطرت اس کے ماننے سے انکار کرتی ہے۔

الحاصل کھری اور صاف بات یہی ہے کہ کوئی ممکن حقیقت اپنی مبہم اور غیر متحصل ذات کی رو سے کسی چیز کی مقتضی نہیں ہو سکتی، تا این کہ کسی شئے کے عدم اور سلب کی بھی نہیں،

ایک خاص مطلب کی تشریح اور اسکے متعلق تنبیہ۔

جن لوگوں کا یہ خیال ہے کہ امکان ذاتی ماہیت کے لوازم میں ہے، اور لوازم سے مراد لزوم ہے، جو عام طور پر اس لزوم کے لیے جاتے ہیں، جو دو چیزوں کے درمیان ہوتا ہے، یہ لوگ امکان بالغیر کے ابطال کے دلائل بیان کرتے ہوئے یہ کہتے ہیں، کہ اگر ایسا جائز ہو گا، تو لازم آتا ہے کہ ایک ہی معلول کیلئے دو مستقل علتیں ہوں۔

یا یہ لازم آئے گا کہ جو چیز بالذات واجب، یا بالذات ممتنع تھی وہ ممکن بالذات بن گئی لیکن اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے، کہ یہ بالکل ممکن ہے کہ کسی ذات کی علت اور اس کا سبب ہونا، یا اس کا استقلال، یہ دونوں باتیں غیر کے انتفا اور معدوم ہونے کے ساتھ مشروط ہوں،

لیکن جس وقت اس غیر کا وجود ہو، اس وقت اس کا علت ہونا اور مستقل ہونا دونوں باتیں جاتی رہیں۔

ایسی صورت میں وہ پیچیدگی نہیں پیدا ہوتی کہ ایک ہی معلول کے لیے دو مستقل علتوں کا ماننا ضروری قرار دیا جاتا تھا۔ اس کی سیدھی مثال ایسی ہے جو کسی مرکب کے سب اجزا کے عدموں کا حال ہوتا ہے کہ ان میں ہر ایک عدم انفرادی طور پر اس مرکب کے عدم کی علت ہے، لیکن اگر اجزا کے ان عدموں میں سے چند اعدام جمع ہو جائیں، تو انفرادی طور پر ہر ایک عدم کو علت مستقلہ ہونے کی حیثیت حاصل تھی، وہ جاتی رہے گی۔ لیکن اس اعتراض کو بھی یوں رد کیا گیا ہے کہ معاملے کی جو تصویر کھینچی گئی ہے، اس شکل میں امکان ذاتی قطعاً باقی نہیں رہتا کیونکہ اس صورت میں غیر کو اس کے عدم اور وجود دونوں کے اندر کھلے طور پر شریک مانا جاتا ہے۔

اور مرکب کے عدم کی علت، اگر اس کے اجزا کے اعدام اور اس کی نیستیاں ہیں تو اس میں واقعہ یہ ہے کہ ان اعدام میں سے (ہر ایک عدم) کا علت ہونا ایک طبعی اور ذیلی بات ہے، کیونکہ دراصل ان کو اس چیز کے ساتھ اقتران پیدا ہو گیا ہے جو اس عدم کی علت ہے، کیونکہ معلول کے عدم کی بالذات اور واقعی علت اگر سوچا جائے تو (مرکب کے ہر ہر جز کا عدم نہیں) بلکہ ان اعدام کی وہ طبیعت اور ماہیت ہے جو ان میں بطور قدر مشترک کے پائی جاتی ہے اور وہ ایک کلی اور مبہم سی بات ہے، اس میں کسی قسم کا تعدد فی نفسہ نہیں ہے (اس کلی) کے افراد اگرچہ متعدد ہیں، لیکن شخصی طور پر ان میں ہر ہر فرد علت نہیں ہے بلکہ علت وہ چیز ہے جو (تشخیص سے) بالاتر ہے، اور بطور قدر مشترک ان میں ہے۔

اور یہ خیال کہ ایسی صورت میں علت کا وجود معلول کے اپنے یافت اور تحصل سے کمزور پڑ جاتا ہے، قابل لحاظ نہیں کہ اعدام کی علتوں میں یہ بات منحصر نہیں ہوتی، یہی وجہ ہے کہ بعض بزرگوں نے اس پیچیدگی کے حل کے لیے جو خواہ مخواہ تکلف سے کام لیتے ہوئے یہ لکھا ہے کہ "یہاں شخصی معلول کے عدم کی علت، اس کی شخصی اور تامہ علت کی عدم ہے" میرے نزدیک اس کی کچھ حاجت نہیں۔

بعض لوگوں نے (امکان کو ذاتی صفت) قرار دیتے ہوئے یہ تقریر بھی کی ہے کہ اگر کسی شے کا امکان غیر کا معلول ہوگا، تو خود اس شے کے متعلق یہ احتمال باقی رہتا ہے کہ وہ خود ممکن واجب لذاتہ یا ممتنع لذاتہ ہو، اور کسی شے کے لیے یہ ممکن ہونا کہ اس کا واجب ہونا بھی ممکن ہے، اور ممتنع ہونا بھی یہ کھلا ہوا تناقض اور تضاد ہے، نیز اگر امکان میں غیر کی تاثیر کا عدم فرض کیا جائے گا، تو اب دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں، یا تو اس کو واجب قرار دیا جائے یا ممتنع، اور یہ دونوں باتیں محال ہیں،

کیونکہ یہ بھی فرض کرنا کہ غیر کی تاثیر سے وہ بے نیاز ہے اور یہ بھی کہنا کہ غیر ہی کی وجہ سے وہ واجب اور ممتنع ہوا، کیا یہ صریح تناقض اور تعارف نہیں ہے؟

لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ سب صرف وساوس اور اوہام ہیں، جب کہ تم کو یہ معلوم ہو چکا کہ امکان ذاتی کے صحیح معنے یہ ہیں کہ کسی شے کا اس طرح ہونا کہ جب اس کو ہر قسم کی دوسری چیزوں سے علٰحدہ کر کے نفس اس کی ذات کی حیثیت سے تصور کریں تو اس وقت وجود اور عدم دونوں کی ضرورت اس سے اس طرح مسلوب ہو، کہ اس میں نہ اقتضا ہو، اور نہ اس کی ذات اس کی علت ہو، بلکہ ہر ایک چیز، جو بھی اس کی ذات کے سوا ہو، اس سے بالکلیہ قطع نظر کر لیا جائے، اگرچہ صرف سلبی اور اضافی نسبتیں کیوں نہ ہوں، اور یہی حال امتناع ذاتی اور وجوب ذاتی کا ہے، کیونکہ ان تینوں قسموں کا مقسم اسی شے کو قرار دیا گیا ہے، جو حیثیات مذکورہ کے اعتبار سے فرض کی گئی ہو،

ایک شک اور اس کا ازالہ

یہ جاننے کے بعد جیسا کہ تم پر روشن ہو چکا ہے کہ کسی شے کا اپنے مرتبۂ ذات میں اس طرح ہونا کہ اس پر بجز ان چیزوں کے جو جوہر ذات میں داخل ہیں، اور ہر قسم کے دوسرے معانی کے سلوب صادق آرہے ہوں یہ بات اس بات کو متلزم نہیں ہے، کہ وہ ذات ان سلوب کی متلزم ہی بن جائے، یعنی ذات کی حیثیت بجنسہٖ ان سلوب کی حیثیت ہو جائے،

جب تم کو یہ معلوم ہے تو میں نہیں سمجھتا، کہ تم اپنے اندر اس کی گنجائش پاؤ گے کہ جب ماہیت کو خود اس کی نفس ذات کی حیثیت سے فرض کیا جائے اس وقت ان تمام چیزوں کا سلب جو جوہر ذات میں داخل نہیں ہیں صحیح ہوگا، اسی طرح ضرورت کا سلب بھی اس سے درست ہوگا جب اس کو تحصیلی طور پر نہ لیا جائے (یعنی قضیۂ محصلہ کے سلب کے طور پر نہیں) لیکن اس کے ساتھ اس سلب کا صدق اسی حیثیت سے اس پر جائز نہ ہوگا، ورنہ خود یہ سلب بھی جوہر ذات میں داخل ہو جائے گا، بس یہی حال امکان ذاتی کا بھی ہے، کہ گو وہ ماہیات کے عوارض میں ہے، لیکن ان کے جوہر ذات میں داخل نہیں،

ایک اور شک کا ازالہ

ماہیت کے گزشتہ مباحث میں تم یہ جان چکے ہو کہ ہم اپنے اس قول میں یعنی ماہیت کو جب خود اس کی ذات کی حیثیت سے تصور کیا جائے تو اس وقت اس کی ذات نہیں ہوتی لیکن صرف اسی کی ذات" اس جملے میں سلب کو "ماہیت من حیث ھی ھی" پر اس لیے مقدم کیا جاتا ہے تاکہ یہ حیثیت محمول کا جز بن جائے اور اس حیثیت کے ثبوت پر یہ

سلب وارد ہو، ورنہ اگر اس سلب کو موخر کیا جائے گا، تو وہ موضوع کا تتمہ بن کر اس کے جزء کی حیثیت حاصل کرے گا، اور گویا موضوع کی قید بن جائے گا کیونکہ اگر ایسا کیا جائے گا تو بسا اوقات اس قسم کا حکم جھوٹ اور واقع کے خلاف ہو جائے گا، مثلاً ایسی صورت میں کہ سلب کا مدخول ایسی چیز ہو، جس سے واقع میں موضوع مجرد اور جدا ہو کر کسی طرح نہ پایا جا سکتا ہو۔

بہر حال اس نکتے کو پیش نظر رکھنے کے بعد، تم کو اس شبہے کے ازالے میں کوئی دشواری نہ ہوگی جس کے حل کرنے میں سمجھ دار لوگوں کی ایک بڑی جماعت کو سخت دقت پیش آئی ہے اور وہ شبہہ یہ ہے کہ ماہیت جب من حیث ھی ھی فرض کی جاتی ہے، اگر اس مرتبے میں ماہیت سے ہر اس چیز کا سلب اور نفی کرنا درست ہے، جو اس کی جوہر ذات میں داخل نہیں ہیں، تو یقیناً ایسی صورت میں اس ماہیت سے خود اس سلب کا سلب اور اس کی نفی کرنی درست ہوگی، گویا جس طرح انسان کو جب نفس اس کی ماہیت اور طبیعت کے اعتبار سے لحاظ کیا جائے اس وقت اس سے کتابت کی نفی اس حیثیت سے درست ہے، اسی طرح اسی انسان سے سلب کتابت کا سلب بھی یقیناً صحیح ہوگا، کیونکہ یہ بھی انھی بیرونی عوارض میں سے ہے جو انسان کے جوہر ذات سے قطعاً خارج ہیں،

(اور اگر یہ صحیح ہے، تو یہ شبہہ کیا جا سکتا ہے) کہ کسی امکانی ماہیت کو جب من حیث ھی ھی فرض کیا جائے، تو جہاں اس سے طرفین یعنی عدم اور وجود کا سلب درست ہوگا، چاہیے کہ اس سلب کا سلب بھی درست ہو، اور اس کے بعد یہ کہنا پڑے گا کہ جس طرح وہ امکانی ماہیت واجب اور ممتنع نہ تھی، اب ممکن بالذات بھی باقی نہ رہی، حالانکہ یہ بات گزر چکی کہ کسی شے کے لیے یہ ناممکن ہے کہ وہ وجوب ذاتی امتناع ذاتی امکان ذاتی تینوں سے خالی ہو، خواہ ماہیت کو کسی حیثیت سے بھی فرض کیا جائے، اور یہ بھی تو ظاہر ہے کہ جو چیز بالذات ممکن ہوتی ہے، اس سے امکان ذاتی نفس ذات کے مرتبے میں بھی تو جدا نہیں ہو سکتا، (بہر حال یہ تو شبہہ تھا لیکن جو بات میں نے بتائی ہے اس کے بعد) یہ شبہہ اس لیے دفع ہو جاتا ہے کہ ماہیت پر اگرچہ مرتبۂ ذات میں عوارض میں سے کوئی عارض صادق نہیں آسکتا، لیکن شرط یہ ہے کہ وہ عارض عوارض لاحقہ میں ہو، اور عوارض لاحقہ سے مراد یہ ہے کہ جو ماہیت کو نفس ماہیت کی حیثیت سے نہیں

بلکہ بشرط وجود عارض ہوتے ہوں، یقیناً ماہیت ان عوارض سے اپنے اس مرتبے میں خالی ہوتی ہے، جو وجودی اوصاف سے پہلے فرض کیا جاتا ہے، لیکن جو عوارض ماہیت کو بشرط وجود نہیں، بلکہ نفس ماہیت کی حیثیت سے عارض ہوتے ہوں، اور ان کے عروض کی جہت خود ماہیت ہو تو خواہ ماہیت کو من حیث ھی ھی کیوں نہ فرض کیا جائے، ان سے ماہیت واقع میں کبھی جدا نہیں ہو سکتی، اور ایسے عوارض جن سے ماہیت کسی طرح جدا ہی نہیں ہو سکتی، یقیناً ایسے عوارض کی نفی اور ان کا سلب ماہیت سے کسی مرتبے میں بھی درست نہیں ہو سکتا، اور امکان بھی (عوارض لاحقہ میں نہیں) بلکہ ان ہی عوارض میں ہے، جو ماہیت کو مرتبۂ وجود سے پہلے عارض ہوئے ہیں، اسی لیے امکان کا سلب ماہیت سے کسی مرتبے میں بھی جائز نہیں ہو سکتا،

میں نے جو تقریر کی اس سے تم پر ان لوگوں کے بیان کی کمزوری بھی ظاہر ہو گئی ہو گی، جنھوں نے گزشتہ بالا شبہے سے نجات حاصل کرنے کے لیے یہ تقریر کی ہے کہ ماہیت کو جب من حیث حیثیت ہی فرض کرتے ہیں، اس وقت اگر اس سے امکان منفک اور جدا ہو جاتا ہے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا، کہ نفس الامر اور واقع میں بھی امکان ماہیت سے جدا ہو سکتا ہے، کیونکہ نفس الامر کا دائرہ اس مرتبہ بھی زیادہ وسیع ہے، جہاں ماہیت کو من حیث ھی ھی فرض کیا جاتا ہے، ان لوگوں نے گویا امکان کو بھی ماہیت کے ان عوارض میں شمار کیا ہے، جنھیں عوارض وجودیہ سے موسوم کیا جاتا ہے اور جن سے وہ قضیئے بنتے ہیں جنھیں عام طور پر قضایائے وصفیہ کہا جاتا ہے، حالانکہ عوارض وجودیہ کا اطلاق تو ان عوارض پر ہوا کرتا ہے جو ماہیت کو من حیث ھی ھی نہیں، بلکہ بشرط وجود عارض ہوا کرتے ہیں،

ایک نکتے کا یہاں اور بھی خیال کرنا ضروری ہے، جس کی بعض محققین نے تصریح بھی کی ہے کہ جب یہ معلوم ہو چکا ہے، کہ امور ثلاثہ (وجوب امکان امتناع) کا مقسم دراصل ماہیت کی وہ حالت ہے، جو وجود و عدم کی طرف منسوب کرنے سے پیدا ہوتی ہو، اور ظاہر ہے کہ ماہیت کی یہ حالت ایک

ثبوتی اور اتصافی کیفیت ہے، اگرچہ ان میں بعض قسم جیسے امکان بظاہر سلبی سی چیز معلوم ہوتی ہے، لیکن چونکہ مقسم ہی ماہیت کی ایک ایسی کیفیت ہے، جسے ثبوتی اور اتصافی چیز سمجھنا چاہیے، اسی لیے امکان کے ذریعے سے جو قضیہ تیار ہوتا ہے، وہ سالبۂ بسیطہ نہیں، بلکہ ایک موجبۂ سالبۃ المحمول قضیہ بنتا ہے،

کیونکہ طرفین کی ضرورت سے عدم اتصاف کا نام امکان نہیں ہے، بلکہ طرفین کی عدم ضرورت کے ساتھ متصف ہونے کو امکان کہتے ہیں پس یہ کہنا کہ کسی چیز پر امکان صادق آتا ہے، اس کی تفسیر یہ ہے، کہ امکان کے ساتھ اس شے کا متصف و موصوف ہونا یہ بات صادق آرہی ہے، اور اسی بنیاد پر بعض بزرگوں نے یہ کہا ہے، کہ کسی شے کے سلب تحصیلی ہونے کا مطلب یہ نہیں ہے، کہ وہ ماہیت کے مرتبۂ ذات پر صادق بھی آتی ہے، ورنہ مرتبۂ ذات پر پھر امکان نہیں، بلکہ سلب امکان کا صدق بھی ضروری ہو جائے گا، لیکن اسی کے ساتھ چونکہ امکان کی حقیقت سلب ضرورت طرفین ہے، اور سلب بھی یہاں سلب تحصیلی ہے، اس لیے اگرچہ امکان ماہیت کی جوہر ذات سے خارج ہے، لیکن اس حیثیت سے مرتبۂ ذات پر وہ صادق بھی آتا ہے۔

ایک وہم پر تنبیہ

شاید تم کو یہ خیال گزرے، کہ جب ایک چیز کسی دوسری چیز کی معلول ہوتی ہے، تو اس چیز کے عدم کو بھی شے معلول کے عدم کی علت ہونا چاہیے، کیونکہ علت کے عدم کو معلول کے عدم کا علت ہونا ضروری ہے، اور اگر یہ مقدمہ ضروری ہے تو اس سے لازم آتا ہے کہ ممکن کا وجوب جب کسی غیر کا معلول ہوتا ہے، یعنی غیر ہی سے ممکن کے وجود کی ضرورت پیدا ہوتی ہے، تو اس کا نقیض (یعنی ممکن کے وجود کی عدم ضرورت) بھی غیر ہی سے پیدا ہوگی، یا اگر ممکن کا امتناع غیر سے پیدا ہو، یعنی ممکن کے عدم کی ضرورت اور اس کا وجود غیر سے حاصل ہوتا ہو، تو پھر اس کا نقیض یعنی ممکن کے عدم کی ضرورت کا سلب بھی

غیر ہی سے پیدا ہوگا اب اگر امکان بھی غیر سے حاصل ہو، تو ہم یہ کہہ سکتے ہیں، جیسا کہ گزر بھی چکا ہے کہ کسی شے کے ممکن ہونے کے معنی یہ ہیں کہ وہ شے ضرورت کے اس سلب سے متصف ہے، جس کو اگر قضیئے کی شکل عطا کی جائے، تو اس سے ایک سالبۃ المحمول قضیئہ موجبہ تیار ہوگا، مطلب یہ ہے کہ ضرورت کے جس سلب کو (امکان) میں بیان کرتے ہیں وہ سلب بسیط نہیں ہوتا، جس سے سالبۂ بسیطہ بنایا جا سکتا ہو،

لیکن اسی کے ساتھ اب یہ بھی ظاہر ہے کہ ضرورت وجود کے نقیض میں جو سلب مذکور ہے اس سے سالبۃ المحمول موجبہ نہیں بلکہ سالبۂ بسیطہ ہی تیار ہوتا تھا،

نیز وجود کی ضرورت، اور عدم کی ضرورت ان دونوں کا مجموعہ کوئی ایسی ایک صفت نہیں ہو سکتی، جس کی وحدت واقعی اجتماعی وحدت ہو، حتیٰ کہ ان کی علت بھی کوئی ایسی واحد شے ہو، جس کی وحدت تالیفی ہو، گویا ان کے سلوب اور اعدام کوئی ایسی واحد شے نہیں ہو سکتے کہ وہ کسی علت واحدہ کی طرف منسوب ہو سکیں، بلکہ یہ دونوں دو مختلف صفات ہیں جن کا اختلاف ذاتی ہے، اور اسی لیے دو مخالف علتوں کی طرف منسوب ہیں، پس ان کے نقیض بھی ایک نہیں ہو سکتے حتیٰ کہ وہ کسی ایک سبب کی طرف منسوب بھی ہو سکیں، اور جب ان میں وحدت تالیفی بھی پیدا نہیں ہو سکتی، تو حقیقی وحدت تو ظاہر ہے کہ اس سے کہیں زیادہ دور ہے۔

لیکن تم کو معلوم ہے کہ دنیا کی تمام تقسیموں میں وحدت کا ہونا ایک امر مسلم ہے، ورنہ تقسیمات میں اقسام کے انضباط کی آخر شکل ہی کیا ہوگی، الافق المبین میں اسی شبہے کی تقریر ایک اور طریقے سے کی گئی ہے اور وہ یہ ہے کہ وجوب بالغیر در اصل وجود کی اس ضرورت اور وجوب کا نام ہے جو غیر سے حاصل ہو، اس کا نقیض اس ضرورت الوجود کا سلب ہوگا، جو بالغیر ہو، یعنی نفس اپنی ذات کی حیثیت سے وہ ممکن ہو، یہی حال امتناع بالغیر کا ہونا چاہیئے کہ عدم کی ضرورت کے اس سلب کو کہتے ہیں جو غیر سے

حاصل ہو' بس اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ امکان کا حصول غیر سے ثابت ہو جاتا ہے' اور یا لغیر امکان وجوب بالغیر اور امتناع بالغیر کا مقابل ہو گا'

پھر صاحب الافق المبین نے خود ہی اس کا جواب یہ دیا ہے ضرورۃ الوجود بالغیر کا نقیض، سلب ضرورۃ الوجود بالغیر ہے' لیکن اس "بالغیر" کو اس طرح تصور کیا جائے کہ یہ "ضرورت" کی قید ہے نہ کہ "سلب ضرورت" کی اور یہی حال امتناع کے نقیض کا ہے' ایسی صورت میں صرف یہ لازم آئے گا جو ضرورت غیر سے حاصل ہوتی ہے اس کے (نقیض) میں سلب ہے' نہ کہ ضرورت' کا سلب غیر سے حاصل ہوا ہے' اور محال جو کچھ ہے' وہ یہی ہے کہ ضرورت کا سلب غیر سے حاصل ہو نہ کہ ضرورت کا حصول غیر سے محال ہے'

ایک خاص امر کے متعلق تنبیہ

متقدمین کے متعلق یہ مشہور ہے' کہ وہ وجوب امکان وحدت' اور وجود ان تمام امور کو اعیان (یعنی اشیا کے وجود خارجی) پر زاید قرار دیتے ہیں اور متاخرین کے متعلق یہ بات بیان کی جاتی ہے' کہ وہ ان چیزوں کے متعلق یہ عقیدہ رکھتے ہیں' کہ (خارج میں نہیں) بلکہ ذہن میں ماہیتوں پر یہ چیزیں زائد ہوتی ہیں' اور یہ کہتے ہیں کہ ان کا شمار ان ذہنی اور عقلی امور میں ہے' جن کو عقلیات صرفہ کہا جاتا ہے' یعنی خارج اور اعیان میں ان کے مقابلے میں کوئی ایسی صورت نہیں ہوتی' جو ان امور کی (خارج) میں نمائندگی کرتی ہو'

اس مسئلے میں حق تعالیٰ نے اعتدال کی جو راہ امت وسطہ کے سلوک کی وجہ سے مجھ پر کھولی ہے میں اسے بھی بتاتا چلا آرہا ہوں' کہ ان معانی کے وجود کی در اصل نوعیت کیا ہے' اور کن بنیادوں پر ان کی نفی کی جاتی ہے' یعنی اثبات ونفی دو شکلیں ایک ہی طور پر کیونکر ممکن ہیں (اپنی ذاتی رائے سے قطع نظر کرکے اس وقت میں یہ کہنا چاہتا ہوں' کہ بعض لوگ جن کو میں قابل خطاب نہیں سمجھتا لیکن صرف ان کے کلام کی کمزوری دکھانے کے لیے' تم تک ان کی یہ بات پہنچاتا ہوں' کہ ان

لوگوں کا ان امور کے متعلق یہ خیال ہے، کہ یہ چیزیں جن ماہیتوں کے ساتھ متعلق ہوئی ہیں، اور ان ماہیتوں کو ان سے موصوف کیا جا رہا ہے، ان پر ان کی وجہ سے خارج میں ہو، یا ذہن میں کسی بات کا بھی کوئی جدید اضافہ نہیں ہوتا،

لیکن بادنیٰ تامل خود فطری طور پر تم پر یہ بات واضح ہو سکتی ہے، کہ جو شخص یہ کہتا ہے، کہ انسان ممکن الوجود ہے، یا فلک ممکن الوجود ہے، تو کیا اس قضیے سے اس کا مطلب صرف یہ ہوتا ہے، کہ انسان میں صرف انسان کے معنی ہیں، یا فلک میں فلک کے معنی ہیں، جیسا کہ میں نے وجود کے متعلق ان سے نقل کیا ہے، بلکہ واقعہ یہی ہے کہ وجود ایک ایسی صفت ہے جس کا اطلاق انسان اور فلک دونوں پر ہو سکتا ہے،

پھر اسی طرح اگر امکان کو لیا جائے، اور اس کا اطلاق انسان پر کیا جائے، یعنی اس پر محمول کیا جائے اور اس کا مطلب فقط یہ ہو، کہ انسان پر انسان محمول ہوا ہے، پھر اسی امکان کو فلک پر محمول کیا جائے، اور سمجھا جائے کہ نفس فلکیت کا اطلاق فلک پر کیا گیا ہے، تو کیا ایسی صورت میں امکان پھر ایسا لفظ رہ جائے گا جس کے متعلق کہا جاتا ہے، کہ وہ ایک ایسے خاص معنی کے لیے موضوع ہے جو اس معنے سے بالکل جدا ہے جس کے لیے انسان یا فلک کا لفظ وضع کیا گیا ہے۔

اور اگر اس کا اطلاق فلک پر اسی معنی کے حساب سے کیا جائے، جس اعتبار سے وہ ان چیزوں پر محمول کیا گیا ہے، جو انسانیت سے موصوف ہیں، تو اس کا مطلب تو پھر یہ ہوا کہ انسان اور فلک دونوں کا مفہوم واحد ہے، حالانکہ یہ بات بدیہی البطلان ہے،

الحاصل جب امکان کو مختلف ماہیتوں پر محمول کرتے ہیں، تو اس کا یہ مطلب قطعاً نہیں ہوتا کہ ان تمام مختلف ماہیتوں یا ان میں سے کسی ایک کا امکان عین ہے، بلکہ امکان کی حیثیت ان ماہیتوں کے ساتھ اس عرض عام کی ہوتی ہے، جو اپنے تمام معروضات کے لیے عام ہوتا ہے اور خارج سے

اس کا لحوق ان ماہیتوں کے ساتھ ہوتا ہے،

قدماء کی اس رائے پر فلسفے کے بعض علمانے تعجب کا اظہار کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:۔

صانع (حق تعالیٰ) کے وجود پر دلیل قائم کرتے ہوئے لکھا ہے، وہ یہ بھی تقریر کرتے ہیں کہ "عالم ممکن ہے" اور ہر ممکن بالطبع کسی ترجیح دینے والے سبب کا محتاج ہوا کرتا ہے، لیکن جب خود "امکان" کے معنی پر بحث کرنے کا وقت آتا ہے تو اس وقت کہنے لگتے ہیں "کہ امکان اس شئے کا عین ہوتا ہے، جس کی طرف مضاف اور منسوب ہوتا ہے"

ایک اشراقی کا قاعدہ

اور ایسی صورت میں گویا مآل کار یہ ہو جاتا ہے کہ "عالم صانع کا محتاج اس لیے ہے کہ عالم عالم ہے" اشراقیوں کے شیخ نے یہ بات ثابت کرنے کے لئے کہ امکان، یا اس قبیلے کے جتنے معانی ہیں یہ سب کے سب صرف عقلی اور ذہنی اوصاف ہیں، اور خارج میں ان کی کوئی صورت نہیں ہوتی ہے، ایک قاعدہ کلیہ بنایا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ:۔

ہر وہ طبیعت جو عام ہے اگر اس کا نوعی اقتضا یہ ہو کہ خارج میں بھی اس کے مقابلے میں کوئی صورت ہو گی، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ خارج میں ایک ساتھ دوسری صورت، اور دوسرے کے ساتھ تیسری صورت اس طرح مسلسل پائی جائے، کہ ایک کے پیچھے دوسری لگی ہوئی ہو گویا (خارج میں جوں ہی کہ ان معانی عامہ میں سے کسی ایک کے لیے کوئی خارجی صورت فرض کی جائے گی) معاً ایسے لاتناہی سلسلوں کا ماننا ضروری ہو جائے گا، جو یکے بعد دیگرے پیدا ہوتے چلے جائیں گے، مثلاً وجود، یا وجوب، یا امکان، یا وحدت وغیرہ کہ ان معانی کا وجود خارج میں نہیں ہو سکتا، کیونکہ مثلاً اگر وجود کے لیے علاوہ ماہیت موجودہ کے کوئی عینی اور خارجی وجود فرض کیا جائے، تو پھر اس وجود کے لیے کوئی خارجی وجود فرض کرنا پڑے گا، اور اسی طرح اس وجود کے وجود کے لیے

وجود خارجی ہوگا، یوں ہی یہ سلسلہ لامتناہی ہو جائے گا، پھر اس مجموعی سلسلے کا بھی کوئی وجود ہوگا، اور یہ وجود بھی ایک خارجی حقیقت ہو گی، پھر اس کے لیے وجود ماننا پڑے گا۔ گویا دوبارہ لامتناہی وجودوں کا سلسلہ پیدا ہو جائے گا، اور بات اسی پر ختم نہ ہوگی، بلکہ ہر مجموعے کے لیے ایک وجود، پھر اس وجود کے لیے وجود، اور اصل وجود کا تحقق اس وقت تک ممکن نہ ہوگا جب تک کہ یہ تمام لامتناہی سلسلے موجود نہ ہولیں،

اور یہی حال مثلاً وحدت کے مفہوم کا ہے، کہ اگر ماہیت کے علاوہ وحدت کا کوئی خارجی وجود مانا جائے تو ماہیت کی اپنی وحدت کے سوا خود وحدت کے لیے بھی ایک مستقل وحدت ہوگی،

جو ماہیت کی وحدت کے سوا ہوگی، پھر وحدت کے اس خارجی وجود کے لیے ایک وحدت ہوگی اور وحدت کے لیے ایک وجود ہوگا، یوں ہی سلسلہ اس طرح لامتناہی اور غیر محدود ہو جائے گا، کہ ایک کے پیچھے دوسرا لگا ہوا ہے، اور ہر ایک پر دوسرے کا اضافہ مسلسل ہو رہا ہے،

یہی حال امکان اور وجوب کا بھی ہے، کہ امکان اور وجود دونوں کی باہمی ترکیب سے دوہرے اور چوگنے لامتناہی سلسلے مسلسل پیدا ہوتے چلے جائیں گے، مثلاً امکان کے لیے ایک وجود ہوگا، اور امکان کے اس وجود کے لیے ایک امکان ہوگا، کیونکہ اگر اس وجود کے لیے امکان نہ ثابت کیا جائے گا، تو پھر واجب بن جائے گا، اور واجب ہونے کے بعد پھر یہ کہنا کہ وجود امکان کو عارض ہوا ہے غلط ہو جائے گا،

الغرض ان لامحدود سلسلوں کے علاوہ امکان، اور وجوب بالغیر کے باہمی تعلقات، اور وجود و وجوب، اسی طرح سے وحدت اور وجوب، ان سب کی پیچ در پیچ گتھیوں کی بدولت لامتناہی سلسلوں کا ایک انبار پیدا ہو جاتا ہے اور یہ سب اس کا نتیجہ ہے کہ ان عام مفہوموں اور معانی کے لیے خارج میں ہم نے کوئی واقعی صورت تجویز کی تھی،

پس حاصل یہ ہے کہ طے کر لینا چاہیے کہ ہر وہ مفہوم جس کا حال ان

معانی عامہ کے مانند ہو خارج اور اعیان، میں ان کی کوئی صورت ہی نہیں ہوتی، اور خارج کے لحاظ سے ماہیت کے سوا در اصل یہ کوئی چیز نہیں ہیں،

اور اسی لیے کہا جاتا ہے، کہ ٹھوس اور صحیح بات یہی ہے، کہ اس قسم کے سارے معانی اور مفاہیم دراصل صرف ایسے انتزاعی حقائق اور ذہنی اعتبارات ہیں، جن کے مقابلے میں خارجی طور پر کوئی چیز نہیں ہوتی،

بلکہ یہ ذہنی تعینات ہیں، جہاں تک ذہن ان کا اعتبار کرے یہ پیدا ہو سکتے ہیں، اور جہاں پر چاہے اعتبار اور فرض کے اسی سلسلے کو روک دے اور ان کے حصول میں جس قسم کی تکرار لازم آتی ہے، محض عقل کی تخصیص سے تکراروں کا یہ دروازہ بند ہو جاتا ہے،

ایک خاص بحث اور اس کی تنقیح

لیکن بحث اور تنقید کے بعد اشراقیوں کا یہ قاعدہ چند سخت اعتراضوں کے بعد پھر متزلزل ہو جاتا ہے، جن میں ایک اعتراض یہ ہے کہ اس قاعدے کی استواری اور مضبوطی پر اصرار کرنے والے واجب الوجود کے متعلق یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ وہ صرف وجود اور محض ہستی ہے، جو اپنی ذات کے ساتھ قائم ہے، اور اس کا وجوب نفس اس کی ذات کا اقتضا ہے، اب اگر وجود کے متعلق ان کی یہ بات تسلیم کر لی جائے کہ وہ صرف ایک اعتباری معنے ہے، اور خارج میں اس کی کوئی صورت نہیں ہے تو پھر اسی وجود کو واجب تعالیٰ میں اگر یہ صرف خارجی نہیں، بلکہ قائم بالذات، اور واجب بالذات کس طرح تسلیم کرتے ہیں، کیا یہ صریح تناقض نہیں ہے، وجود کو محض اعتباری مفہوم بھی قرار دینا، اور وجود واجب کو تمام خارجی صورتوں کی صورت، اور تمام اعیانی حقیقتوں کی حقیقت بھی سمجھنا کیا خود اپنے دعوے کی شکست نہیں ہے،

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ خود اس قاعدے کا بنانے والا اور اس کلئے کا تراشنے والا (شیخ الاشراق) اس بات کا قائل ہے کہ ایک واحد مفہوم یا ایک معنی فرد کے متعلق بالکل ممکن ہے، کہ وہ کسی شئے کی صفت ہو، اور

پھر کسی دوسرے مقام میں اسی معنی یا مفہوم کا حصول نفس اپنی ذات سے ہو، اور اس کا تقوم خود اپنے نفس سے ہو،

حاصل یہ ہے کہ ایک مفہوم واحد، یا معنی مفرد کے لیے بالکل جائز ہے، کہ ہستی کی مختلف منزلوں، اور حصول وکون کے مختلف مدارج کے لحاظ سے متفاوت ہوتا چلا جائے، اور قوت، ضعف، نقص وکمال، کے مختلف اطوار میں اس کے احکام مختلف ہوتے چلے جائیں، پس جب اشراقی اس کو تسلیم کرتے ہیں، تو کیوں نہیں وہ ان معانی میں بھی اس قاعدے کو جاری کرتے ہیں، جیسا کہ وجود اور وحدت کے متعلق میں نے پہلے بھی بیان کیا ہے، کہ تحقق کے اعتبار سے یہ مختلف اطوار، کو بآسانی قبول کرتے ہیں، اور برتری وفضیلت نقصان، وکمی، کے لحاظ سے ان کے تحقق کے پیرائے متفاوت ہوتے ہیں، (میں نے بیان کیا تھا کہ) ان دونوں (وجود وحدت) کا انتہائی کمال یہ ہے، کہ وہ ایک قیوم، یکتا، واجب بالذات کے رنگ میں پایا جائے، اور نقص وکوتاہی کی ان کی آخری حد یہ ہے، کہ وہ صرف ایک ایسے عقلی اور ذہنی اضافی اور رابطی اعتبار بن کر رہ جائیں کہ جن کے مقابلے میں خارجی طور پر کوئی واقعی حقیقت نہیں ہوتی،

پس ایسی ماہیتیں جن کا تحقق نفس ان کی ذات کا اقتضاء نہ ہو، ان کی موجودیت وجود ہی کے ذریعے سے حاصل ہوتی ہے، نہ کہ نفس ان کی ذات کا یہ اقتضاء ہوتا ہے، اور خود وجود کی موجودیت نفس اس کی ذات کی بدولت ہوتی ہے، کیونکہ (اس اصطلاح کی بناء پر) وجود ہی ان تمام ماہیتوں کی حقیقت ہوتی ہے، جو اس وجود کی وجہ سے موجود ہوئی ہیں، ظاہر ہے، کہ ایسی صورت میں وجود کے لیے حقیقت کیوں نہ ہوگی، لیکن اس کی حقیقت چونکہ اس کی ذات کی عین ہوتی ہے، اس لیے اپنے موجود ہونے میں کسی دوسرے وجود کی محتاج نہیں ہوتی، اور اسی وجہ سے تسلسل کا جو سلسلہ چھڑتا تھا وہ بند ہو جاتا ہے، البتہ عقل کو اس کا اختیار ہے، کہ اس وجود کے لیے کوئی موجودیت فرض کرے (لیکن یہ علمی اعتبار ہے، جب تک عقل اعتبار کرے گی،

سلسلہ جاری رہے گا، اور جہاں چاہے گی روک دے گی

اور اس کی مثال ایسی ہو گی جیسے نور کی حقیقت کے متعلق (اشراقیہ) کہتے ہیں، کہ وہ اشیا کے ظہور کا نام ہے، یا ظہور اشیا کا یہ محل اور مظہر ہے، گویا دنیا کی ساری چیزیں نور کے ذریعے سے ظاہر ہوتی ہیں، اور خود نور اپنی ذات کے ذریعے سے ظاہر اور نمایاں ہوتا ہے نہ یہ کہ نور کے ظہور کے لیے کسی دوسرے نور کی ضرورت ہوتی ہے، کہ ایسی صورت میں انوار کا سلسلہ پھیلے گا، اور لامتناہی حدود تک پھیلتا چلا جائے گا۔

البتہ عقل کے لیے یہ جائز ہے، کہ نور کے لیے بھی کوئی اعتباری اور ذہنی نورانیت فرض کرے اور نور کی اس نورانیت کے لیے پھر نورانیت تراشے، اور یوں ہی اس سلسلے کو آگے بڑھاتی چلی جائے پھر جس نقطے یا منزل پر چاہے، اعتبارات وملاحظات کے اس سلسلے کو منقطع کر دے۔

اسی طرح اس "وحدت" کے متعلق گفتگو کی جاسکتی ہے، جس کا شمار صفات عینیہ میں کیا جاتا ہے، کیونکہ وحدت در اصل اپنی ذات کے اعتبار سے وجود کی ہوتی ہے، اگرچہ معنی اور مفہوم کے لحاظ سے وحدت، وجود کا غیر ہے، اور ایسا بسا اوقات ہوتا ہے، کہ کسی شے کی ذات، اور حقیقت اس کے اس مفہوم سے جدا ہوتی ہے، جسے عقل اپنے ذہنی عمل کے ذریعے سے حاصل کرتی ہے، مثلاً وجود اور اس کے کمالی صفات کا حال ہے، کہ ذاتاً یہ صفات وجود سے متحد ہوتے ہیں لیکن معناً ومفہوماً ان میں تغائر ہوتا ہے،

اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے، کہ کسی شے کے لیے صرف عقلی مفہوم ہوتا ہے، اور خارج میں ان کی کوئی واقعی حقیقت نہیں ہوتی، جیسے امکان، امتناع یا اجتماع نقیضین، شریک باری، اور اسی قسم کے مفہومات کا حال ہے، بلکہ تمام عدمی وسلبی، اضافی مفہوموں کی بھی یہی نوعیت ہے،

کبھی چند معانی اور متعدد مفہومات ہوتے ہیں، جو ایک ہی وجود کے ساتھ موجود ہوتے ہیں بلکہ حقیقت کے اعتبار سے بھی سب کے سب متحد ہوتے ہیں، جیسے علم، قدرت، حیات، وغیرہ ایسے صفات جو ذات حق کے عین ہیں،

اور اسی تقریر سے اس دعوے کی بھی تردید ہو جاتی ہے، جسے اس جلیل القدر شیخ نے اپنی کتاب "مطارحات" میں بڑے زور و شور سے درج کیا ہے، شیخ کے اس دعوے کا حاصل یہ ہے کہ:-

ہم ان لوگوں سے بسا اوقات اغماض اور چشم پوشی سے کام لیتے ہیں، جو عموماً یہ بولا کرتے ہیں کہ موجودیت اور وجود دونوں ایک ہی چیز ہے، ورنہ اب ہم کہتے ہیں کہ وجود اور وحدت دونوں اس معاملے میں کہ تمہارے خیال میں یہ خارجی امور ہیں، اور ہمارے نزدیک یہ عقلی اعتبارات ہیں، اور ہم اس کو بھی تسلیم کر لیتے ہیں، کہ وجود میں لاتناہی سلسلے کا ماننا لازم آتا تھا، اس کو تم یہ کہہ کر رد کرتے ہو کہ وجود موجودیت کے سوا کوئی دوسری چیز نہیں ہے، لیکن وحدت اور وجود ان دونوں کے مفہوم کا مختلف ہونا تو بدیہی ہے، کیونکہ ان میں سے کسی ایک کے مفہوم کا سوچنا یقیناً دوسرے کے مفہوم کے سوچنے سے جدا ہو جاتا ہے (یعنی وحدت کے مفہوم کا ذہن میں آنا یقیناً اس کے معنی یہ نہیں ہیں، کہ ہم نے وجود کے مفہوم کو سوچا) بہر حال کسی وقت میں بھی یہ ممکن نہیں ہے، کہ وحدت کا مفہوم وجود کا ہم مفہوم، یا وجود کے معنی وحدت کے ہم معنی ہو جائے،

اس تمہید کے بعد اب ہم کہتے ہیں کہ اگر وجود کو بھی موجود مانا جائے تو یقیناً اس کو بھی کسی نہ کسی قسم کی وحدت ضرور عارض ہو گی، اب اگر وحدت کو بھی موجود فرض کیا جائے تو یقیناً اس وحدت کے لیے بھی کوئی وجود ہو گا، اور پھر اس وجود کے لیے بھی کوئی وحدت ہو گی، اور یہ وحدت بھی اپنے وجود کے ساتھ موجود ہو گی، یہ سلسلہ یونہی دراز ہوتا چلا جائے گا، جس کے بعد لاتناہی وحدتوں کے وجود، اور وجودوں کی وحدتوں کے ایک مرتب سلسلے کا ماننا ضروری ہو جاتا ہے،

اور یہ کوئی کہہ نہیں سکتا، کہ وجود کی وحدت، وجود کی عین ہوتی ہے، یا وجود کی وحدت وحدت کے سوا کوئی دوسری چیز نہیں ہے، کیونکہ وحدت اور وجود کے مفہوم میں یقیناً کھلی ہوئی مغائرت ہے ایک کا معنی

دوسرے سے بالکل جدا ہے، اور ظاہر ہے کہ دو چیزیں کبھی ایسی ایک چیز نہیں بن سکتیں جس کی یکتائی اور وحدت خود اس کی ذات کا اقتضاء ہو، یہ تھا شیخ الاشراق کے کلام کا خلاصہ جس کی بنیاد صرف اس مقدمے پر ہے، کہ دو مختلف مفہوموں کے متعلق شیخ یہ محال سمجھتے ہیں کہ کسی ذات واحد، یا مصداق واحد سے دونوں حاصل کئے جائیں

مگر واقعہ یہ ہے کہ خود یہی مقدمہ غیر مسلم ہے، کیونکہ بسا اوقات صرف ایک امر یا کوئی ایک ہی حقیقت صرف ایک ہی حیثیت سے متعدد مفہومات اور مختلف معانی کی مصداق ہوتی ہے، یا کسی ایک فرد سے ان مختلف مفہوموں کو پیدا کیا جاتا ہے، مثلاً زید ہی کے وجود کو لو یہ معلول بھی ہے، معلوم بھی ہے مرزوق بھی ہے متعلق بھی ہے سب ہی کچھ ہے، باوجودیکہ سارے معانی باہم مختلف بھی ہیں، لیکن اس کی وجہ سے کیا یہ کہنا صحیح ہوگا کہ ان تمام مفہوموں اور معانی کے وجود بھی ایک دوسرے سے علیحدہ ہیں، آخر حکما و فلاسفہ کا حق تعالیٰ کے وجود واحدی الہٰی کے متعلق یہ متفقہ عقیدہ نہیں ہے، کہ حق تعالیٰ کے تمام حقیقی صفات وجود حق کے عین ہیں،

خلاصہ یہ کہ محض مفہوموں اور معانی کا اختلاف اس امر کو مستلزم نہیں ہے، کہ ان میں ہر ایک کی حقیقت، یا ان میں ہر ایک کا وجود دوسرے کی حقیقت اور وجود کے تغائر ہو تغایر کے لئے قطعاً اتنی بات کافی نہیں ہے جب تک کہ علاوہ اختلاف معانی کے کسی اور دلیل سے ان کی باہمی مغائرت کو ثابت نہ کیا جائے، الہیات شفا میں شیخ الرئیس نے اسی کی طرف اپنے ان لفظوں سے اشارہ کیا ہے، جن سے میرے اس دعوے کی تائید ہوتی ہے کہ کسی شے کا عاقل و معقول ہونا، اس امر کو ضروری نہیں بناتا کہ ذات کے اعتبار سے بھی ان میں کوئی واقعی دوئی یا اثنینیت ہے، نہ واقعی طور پر یہ ضروری ہے، اور نہ اعتباری طور پر ہم اس دوئی کے سوچنے پر اپنے کو لاچار پاتے ہیں

یا جب کسی متحرک شے کے متعلق ہم یہ کہتے ہیں، کہ اس کے لیے

محرک کا ہونا ضروری ہے، تو متحرک میں صرف اقتضاء کو مان لینے کے بعد کہ محرک کوئی اور چیز ہے، بلکہ (محرک کو متحرک کا غیر ثابت کرنے کے لیے) علیحدہ بحث کی ضرورت ہے، جس کے بعد ایسا ہونا ضروری ہو جائے، اور ثابت ہو جائے کہ متحرک کا بعینہ متحرک ہونا محال ہے، اور اسی لیے فلسفیوں کے ایک سر پھرے گروہ کو ابتدا میں اس امر کے ماننے میں کوئی دشواری پیش نہیں آئی، جب انھوں نے حکم لگایا کہ (تمام حرکت پذیر اشیاء) کی محرک بھی ایک ہی شئے ہے، جو بالذات محرک ہے، (اور دنیا کی دوسری چیزوں کو وہی حرکت دے رہی ہے)

الغرض محرک کے لئے ان کو خدا کو فرض کرنے کی ضرورت نہیں پیش آئی بلکہ اشیاء ہی میں سے ایک شئے کو (انھوں نے بالذات محرک تسلیم کر لیا) اور یہ خیال ان کا اس وقت تک رہا جب تک کہ اس دعوے کے محال ہونے پر ایک مستقل دلیل نہ قائم کی گئی ورنہ صرف محرک اور متحرک کے تصور کرنے کے ساتھ انھوں نے ایک کا دوسرے کے مغائر ہونا ضروری نہ خیال کیا، یہی ان دو چیزوں کا حال ہے، جن میں باہم اضافت کی نسبت ہو، کہ مضاف کا مضاف الیہ سے جدا ہونا، محض اس لیے ضروری نہیں ہے کہ ان کی نسبت اور اضافت کا تصور ذہن کرتا ہے، (شیخ رئیس کا قول ختم ہو گیا)

میں کہتا ہوں کہ شیخ رئیس کے کلام کا مطلب یہ ہے، کہ صرف معانی اور مفہوم کا اختلاف اس امر کو ضروری نہیں ٹھیراتا، کہ ان کی ذاتوں میں مغائرت ہے، یا وحدت، بلکہ اس کے لئے ایک جداگانہ نظر و فکر کی حاجت ہے، صرف مفہومات کا اختلاف اس کے ثبوت کے لیے کافی نہیں ہے، بس جس طرح تحریک (حرکت دینا) تحرک (متحرک ہونے) کے مفہوم سے ایک جداگانہ امر ہے، یا ابوت (باپ ہونا) بنوت (بیٹا ہونے) کے مفہوم سے علیحدہ ہے، بعینہ اسی طرح عاقلیت کا مفہوم معقولیت کے مفہوم سے الگ چیز ہے، (لیکن حقیقی اور ذاتی مغائرت کے لیے صرف اتنی مغائرت کافی نہیں) بلکہ مستقل دلائل اور براہین سے بعد کو

ثابت ہوئی، کہ پہلی صورتوں میں ان کی ذاتوں میں تعدد اور تکثر ضروری ہے، اور دوسرے میں یہ ضروری نہیں، بلکہ دلیل نے یہ ثابت کیا، کہ کسی مجرد ذات کا عاقل ہونا، ہی اس کی معقولیت بھی ہے، یعنی اس کی معقولیت ذات اور وجود کے لحاظ سے کوئی علٰحدہ چیز نہیں ہے، اگرچہ مفہوم کے اعتبار سے عاقلیت اور معقولیت میں مغائرت ہے بغیر کسی دغدغے اور وسوسے کے واقعہ صرف اس قدر ہے، چاہیے کہ اس نکتے کو ہمیشہ سامنے رکھا جائے، کیونکہ بہت سے پاؤں ایسے مقام پر آکر پھسلے ہیں،

اب جاکر تم پر شیخ الاشراق کے اس ساختہ پرداختہ قاعدے کی کمزوری ظاہر ہوئی ہوگی جو وحدت اور وجود کے متعلق بنایا تھا، اور اس کے ثبوت میں جو دلیل پیش کی ہے، وہ بھی بے کار ہو جاتی ہے، کیونکہ صرف مفہوم اور معانی کا اختلاف اس کے ثبوت کے لیے کافی نہیں، بلکہ کسی اور دلیل کی حاجت ہے، گزشتہ مختلف مباحث میں ان مفہوموں کے متعلق تمھیں بتایا جا چکا ہے، کہ ماہیتوں کے ساتھ ان کا لحوق اور عروض کس طرح ہوتا ہے، چاہیئے ذرا غور و فکر سے اس مقام پر کام لو،

پھر ایک بات سمجھے اور رکھنی ہے، کہ تم یہ جان چکے ہو کہ امکان دراصل ماہیت کی ایک ایسی صفت ہے، جس کے ساتھ ماہیت کا اتصاف نفس اس کی ذات کی حیثیت سے ہوتا ہے، جس میں اس انتساب کو قطعاً دخل نہیں ہے جو ماہیت کو اپنے فاعل تام سے حاصل ہے، اس کے ساتھ یہ بات بھی محقق ہو چکی ہے، کہ ہر صفت جس کے ساتھ ماہیت اس طرح متصف ہو، وہ کوئی عینی اور خارجی ہستی نہیں، بلکہ صرف اعتباری ہوتی ہے۔

نیز تم یہ بھی جانتے ہو کہ امکان کا مفہوم سلبی اور عدمی ہے پھر ظاہر ہے کہ سلوب یا نیستی کو جب خود اس کو اپنے نفس مفہوم کے لحاظ سے سوچا جائے تو اس وقت وجود اور ہستی سے ان کو کچھ حصہ نہیں مل سکتا، خواہ خارجی وجود ہو یا ذہنی،

جھگڑنے والوں کا وہ فرقہ جو امکان کو عینی، اور خارجی وجود

قرار دینے پر مصر ہے، اور ماہیت کے سوا اس کو خارج میں ثابت کرنا چاہتا ہے، ان کی رسوائی، اور فضیحت کے لیے چاہیے کہ ان کو معلول اول کی حقیقت پر غور کرنے کے لیے کہا جائے، ظاہر ہے کہ معلول اول ان موجودات میں سے ہے جس کا وجود ممکن ہے، کیونکہ معلول اول کو یہ لوگ ذاتی حوادث کے ذیل میں شمار کرتے ہیں، پس اس کے موجود ہونے کے لیے ضرور ہے کہ پہلے اس کو ممکن تسلیم کر لیا جائے، کہ اسی کے بعد وہ موجود ہو سکتا ہے، کیونکہ کسی کے وجود کا غیر کی جانب سے مرجح ہو جانا اس کا تصور اس وقت تک نہیں کیا جا سکتا جب تک کہ اس کو ممکن نہ مان لیا جائے،

پس یہ ضرور ہے کہ امکان کو معلول اول پر مقدم مانا جائے، اور جب امکان کو اس پر تقدم حاصل ہوگا تو ظاہر ہے کہ یہ امکان بھی ممکن ہی ہوگا کیونکہ اس کا واجب بالذات ہونا تو محال ہے، آخر ایسی صفت جس کا غیر سے تعلق ہو اس کے واجب ہونے کی کیا صورت ہے، نیز دو واجبوں کا ہونا بجائے خود ایک امر ممتنع ہے، اس لیے ضروری ہوا کہ اس امکان کو ممکن ہی مانا جائے، پھر اس کے لیے ایک مرجح اور علت کی ضرورت ناگزیر ہو جاتی ہے، اب اگر اس ذات کو جس کا وجود بالذات واجب ہے (یعنی حق تعالیٰ) اس کو اس امکان کا مرجح اور علت قرار دیا جائے تو اس وقت دو محالوں کا التزام کرنا پڑے گا،

پہلا محال تو یہ ہے کہ ایک ذات واحد میں دو جہتیں پیدا ہو جائیں گی۔ یعنی اس واحد کا اس طرح ہونا کہ اس سے دوسری چیز کا حصول ہوا، ایک پہلو تو یہ ہے،

دوسری جہت یہ کہ اسی واحد سے اس شے کا امکان بھی پیدا ہوا، حالانکہ ذات احدیت میں اس کی گنجائش نہیں،

دوسرا محال یہ لازم آتا ہے کہ ایسی صورت میں ممکن کا امکان بھی کسی فاعل کا فعل قرار پاتا ہے جس کا دوسرا مطلب یہ ہوا کہ ممکن کا امکان غیر کا معلول اور غیر سے حاصل شدہ ہے، حالانکہ تم نے ابھی جانا ہے کہ

ممکن کا امکان کسی غیر کا معلول نہیں ہو سکتا۔ پھر وہ غیر جو ممکن بھی نہیں ہے اس کا وہ معلول کس طرح ہو سکتا ہے،

باقی اس فرقے والوں کی یہ مجال نہیں ہے کہ وہ اس وقت یہ شور مچانے لگیں کہ معلول اول سے امکان کو خصوصیت کے ساتھ مقدم نہیں مانا جا سکتا بلکہ جتنی ازلی ہستیاں ہیں ان کا یہی حال ہے، کیونکہ اس کا مطلب یہ ہو گا کہ امکان کا حصول اشیا کے موجود ہونے کے بعد ہوا ہے حالانکہ اس کا اقرار کیا جا چکا ہے کہ حدوث امکان کی ذاتی صفت ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ امکانی ماہیات کے امکانات ان کے اس وجوب سے مقدم ہیں جو غیر کے ذریعے سے انھیں حاصل ہوتے ہیں، کیونکہ وہ وجوب جو غیر کے ذریعے سے حاصل ہوا کرتا ہے وہ ہمیشہ اسی امکان سے کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے جو اشیا کو نفس اس کی ذات کی حیثیت سے حاصل ہو، اور اس کے سوا کوئی دوسری بات کس طرح ہو سکتی ہے، کیونکہ ظاہر ہے کہ کسی شے کی وہ حالت جو خود اس کے نفس کی حیثیت سے اس کے لیے ثابت ہو قطعاً یہ حال اس حال پر مقدم ہو گا جو غیر کی جانب سے اس شے کے لیے پیدا ہوتا ہو،

اس موقع پر یہ عذر کرنا بھی بیہودہ ہے کہ ازلیات کا امکان اس امکان سے ایک جداگانہ شے ہے جو دوسرے ممکنات کے لیے ثابت ہے کیونکہ وہ امکان جو وجوب اور امتناع کا قسیم ہے ناممکن ہے کہ معلولات کے ذیل میں داخل ہونے والی کوئی چیز اس کے دائرے سے باہر نکل جائے، اور یہ کیسے ہو سکتا ہے، آخر اگر ابداعیات (ازلیات) جن کا وجود دائمی ہے اگر وہ ایسے بالذات ممکن نہ ہوں گے جو واجب اور ممتنع کا قسیم ہے تو پھر ان کو واجب بالذات تسلیم کرنا پڑے گا یا ممتنع بالذات حالانکہ ایسا نہیں ہے،

نیز اس موقع پر یہ عذر بھی قطعاً بیکار ہے جو شیخ الرئیس کے

ان بچے کھچے مسودات سے اخذ کر کے پیش کیا جاتا ہے جن کا نام اس نے انصاف و اتصاف رکھا ہے، شیخ کی عبارت یہ ہے :۔

"وہ ہستی جو حق اور اول ہے وہ معلولات کو ایسا امکان نہیں عطا کرتی جس میں امکان کو ان معلولات پر تقدم حاصل ہو جائے،

کیونکہ اس وقت جو کچھ بھی بات ہو رہی ہے اس کا زمانی تقدم سے کوئی تعلق ہی نہیں ہے، ایسی صورت میں بلاشبہہ مبدع (خالق) اور کائن (مخلوق) میں یہ فرق پیدا ہو جاتا کہ ایک پر امکان کو تقدم حاصل ہے اور دوسرے پر نہیں،

لیکن ہم جب تقدم ذاتی اور تقدم بالطبع کے متعلق گفتگو کر رہے ہیں تو اب اس کی گنجائش کہاں ہے، اور اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ اگر امکان کو کوئی خارجی امر قرار دیا جائے اور اس کے بعد پھر یہ مانا جائے کہ وہ وجود جو غیر سے حاصل ہوتا ہے ضرور ہے کہ نفس اپنی ذات کی حد تک وہ ممکن ہو،

اب ظاہر ہے کہ ایسی بات جو کسی شے کو خود اس کی ذات کی حیثیت سے ثابت ہو، قطعاً اس کو اس امر پر تقدم حاصل ہوگا جو غیر کی جانب سے اس شے کو ثابت ہو، خصوصاً جب اس غیر سے حاصل ہونے والے امر کے لیے یہ شرط ہو کہ پہلے اس شے کے لیے وہ چیز ثابت ہو جو نفس اس کی ذات کا اقتضا ہے، یقیناً ان لوگوں کے لیے جو امکان کی موجودیت کے قائل ہیں اس شکل میں کوئی چارۂ کار نہیں ہے بجز اس کے کہ وہ اسی تاویل و معذرت کی طرف رجوع کریں جو میں نے ان کے مسلک کی تحقیق کرتے ہوئے پہلے کہا ہے، یعنی یہ کہ امکان اور اس کے ہم جنس جتنے معانی ہیں یہ نفس اپنی ذات کی رو سے معدومات ہیں، البتہ غیر کے اعتبار سے ان کو بھی موجودات کے سلسلے میں شریک کیا جا سکتا ہے،

اور یہ کیسے ہو سکتا ہے، آخر اگر امکان ایسا موجود خارجی تسلیم

کرلیا جائے جس کا وجود فی نفسہ ہوا کرتا ہے اگرچہ اس کے اس فی نفسہ وجود کا حصول غیرہی کے ساتھ کیوں نہ ہو؛ جیسے ان تمام خارجی اعراض کا حال ہے جن کی صورتیں خارج میں موجود ہیں تو اس وقت امکان میں ماہیات کے ان لوازم میں سے ہونے کی صلاحیت قطعاً باقی نہیں رہتی جو ان ماہیتوں کو ہر حال میں ثابت ہوں، یعنی ان کے وجود اور عدم سے قطع نظر کر کے جس طرح بھی لحاظ کیا جائے، وہ بہر حال ان کے لیے ثابت ہوں، کیونکہ ماہیت کے ایسے لوازم جو ان کے لیے مطلقاً ثابت ہوں خواہ عام اصطلاح کی بنیاد پر ان کی شرح کی جائے یا نہ کی جائے، بہر حال ان کا عقلی اور ذہنی امور میں سے ہونا ضروری ہے،

نیز اگر ممکن کے امکان کی کوئی خارجی اور عینی صورت ہو تو پھر ماہیتوں کے لیے نہ وجود ہی کا لحوق و عروض ممکن ہے، نہ وہ وجوب ہی اس کے لیے ثابت ہو سکتا ہے جس کا حصول غیر سے ہوتا ہے کیونکہ اگر عدم اور وجود کی عدم ضرورت کو وجودی اور خارجی حال قرار دیا جائے گا تو یہ صرف اسی ماہیت کا حال قرار پا سکتی ہے جو موجود ہو، تو پھر عدم اور وجود کی ضرورت کے درمیان اور (امکان) کے درمیان منافات پیدا ہو جائے گی کہ ان ضرورتوں (یعنی وجوب اور امتناع) کو بھی (تو ایسی صورت میں) خارجی صفات میں شمار کرنا ہوگا،

البتہ امکان کو اگر ماہیت کی ایسی صفت قرار دی جائے جس کے ساتھ ماہیت کا اتصاف نفس اس کی ذات کی حیثیت سے ہوتا ہے اور جس کی طرف ماہیت کا وجود یا عدم منسوب ہے یا جس کے ذریعے سے ماہیت کو یہ باتیں حاصل ہوتی ہیں، اس اتصاف میں اس کے لحاظ کرنے کی قطعاً ضرورت نہیں اس شکل میں بلاشبہ امکان ماہیت کے لیے ثابت ہوگا اور وہ وجود یا عدم جو غیر کے ذریعے سے ماہیت کو عارض اور لاحق ہو وہ اس امکان کے ثبوت کے لیے نہ مضر ہے نہ منافی،

پس اصل واقعہ یہ ہے کہ ان دونوں صفات یعنی (عدم اور وجود) کے

موصوف اور موضوع متعدد ہیں، اور معین طور پر جب ان میں سے ایک ماہیت کو لاحق ہوتی ہے تو وہ ملحوق مختلف ہوتے ہیں،

باقی وہ جو بعضوں نے یہ کہا ہے کہ ممکن کا امکان دراصل اس کے وجود کے اس عدم ضرورت اور اس کے عدم کے اس عدم ضرورت کی تعبیر ہے جو خود ممکن کی ذات سے پیدا ہوتے ہیں، اور خود اس کی ذات کو سامنے رکھنے کے بعد (عقل) ان کا قیاس کرتی ہے،

امکان کی اس تشریح کی سخافت اور کمزوری ظاہر ہے، کیونکہ واجب، ممکن، ممتنع، کی طرف شے کی تقسیم اس کے وجود کی طبیعت کو سامنے رکھ کر کی گئی ہے اس کے سوا اس تقسیم میں کسی قسم کی کوئی دوسری تقئید یا قیاس آرائی کو دخل نہیں ہے،

چند مشکلات اور ان سے نجات کی راہیں

جن لوگوں کا یہ خیال ہے کہ امکان اور اسی قسم کے دوسرے مفہومات مثلاً وجوب وجود شیئیت، وحدت، ان سب کی خارج میں بھی صورتیں ہیں، اور ممکن، واجب، موجود، واحد، شے، وغیرہ کی ذات کے سوا یہ مستقل طور پر عینی ہویت اور حقیقت ہیں، اس دعوے کے ثبوت میں اس گروہ کے چند دلائل یہ بھی ہیں:-

پہلی دلیل یہ ہے کہ ہم جب کسی شے کے متعلق یہ کہتے ہیں کہ اعیان اور خارج میں وہ ممکن ہے تو یقیناً ہم اپنے اس قول میں اور اس قول میں کہ وہ شے صرف ذہن میں ممکن ہے ان دونوں باتوں میں بالبداہتہ فرق محسوس کرتے ہیں، اس فرق کی وجہ اس کے سوا اور کیا ہو سکتی ہے کہ جو ممکن خارج میں ممکن ہے اس کا امکان بھی خارج میں ہے اور ذہنی ممکن کا امکان ذہن میں ہے اسی پر اس کے دوسرے نظائر (یعنی وجوب، وجود شیئیت، وحدت) وغیرہ کو قیاس کر لو،

دوسری دلیل ان لوگوں کی یہ ہے کہ اگر اعیان اور خارج میں کوئی شے ممکن نہیں ہوتی تو اس کا مطلب پھر یہ ہوگا کہ خارج میں وہ شے یا ممتنع ہوگی یا واجب کیونکہ کوئی شے ان تین صفات کے احاطے سے باہر نہیں ہو سکتی، اسی طرح اگر اشیاء کو موجود خارج میں نہ قرار دیا جائے گا،

تو خارج میں وہ معدوم ہوں گی، یا اگر خارج میں کوئی چیز واحد نہ ہو گی تو پھر اس کو خارج میں کثیر ماننا پڑے گا، اس کا لازمی نتیجہ یہ ہو گا کہ ایسی صورت میں ہم جس چیز کے متعلق، اعیان اور خارج میں ممکن یا موجود یا واحد ہونے کا حکم کرتے ہیں وہ وجود کے اعتبار سے خارج میں یا تو ضروری ہو گی، یا عدم کے لحاظ سے ضروری ہو گی (کیونکہ جب خارج میں ممکن کا ہونا ممکن نہیں ہے تو اب اعیانی طور پر اس کے لیے وجود ضروری ہو گا، یعنی واجب ہوگا، یا عدم ضروری ہو گا یعنی ممتنع ہو گا) یا وہ خارج میں معدوم ہو گا (جب کہ موجود کے وجود کا خارج میں انکار کیا جائے) یا وہ کثیر ہوگا (جب واحد کی وحدۃ کا خارج میں انکار کیا جائے) حالانکہ یہ صراحۃً وہ تناقض ہے جس کا محال ہونا بدیہی ہے،

تیسری دلیل ان لوگوں کی یہ ہے کہ اگر یہ چیزیں (یعنی امکان، وجوب، وجود، وحدت، وغیرہ) صرف ذہنی اوصاف یا عقلی محمولات قرار دیئے جائیں اور اس کا انکار کیا جائے گا کہ یہ بجائے خود ایسے خارجی امور ہیں جن کی خارج اور اعیان میں اپنی مستقل حقیقت ہو تو اس کا دوسرا مطلب یہ ہو گا کہ ذہن انسانی کو ان مفہومات کے متعلق اس کا اختیار دیا جاتا ہے کہ جس ماہیت کو چاہے ان اوصاف کے ساتھ متصف کر دے، گویا اس صورت میں ہر مفہوم کا ممکن بن جانا آسان ہے حتیٰ کہ شریک باری یا اجتماع نقیضین، یا عدم مطلق یہ سب کے سب ممکن ہو سکتے ہیں، اسی پر اس کے ہم رتبہ صفات کو قیاس کر لو،

چوتھی دلیل ان کی وہ ہے جو صرف امکان کو اعیانی حقیقت ثابت کرتی ہے، جس کی تقریر یوں کی جاتی ہے:-

"ظاہر ہے کہ ہر وہ چیز جو حادث اور نو پیدا ہو گی ضرور ہے کہ اس کے وجود کا امکان اس سے پہلے ثابت ہو، اور فاعل کسی ممکن کو اسی وقت وجود عطا کر سکتا ہے جب وہ اعیانی طور پر خارج میں ممکن بھی ہو، ورنہ ایسی چیز جس کا امکان صرف

ذہنی ہو، محض اس امکان ذہنی کی وجہ سے فاعل اس کو ایجاد
نہیں کرتا، کیونکہ صرف ذہنی امکان کی بنیاد پر اگر اس پر فاعل
ایجادی عمل کرے گا تو اس کا تحقق بھی صرف ذہن میں ہو کر رہ جائے گا
پس ہر وہ چیز جو خارج میں موجود ہوتی ہے ضرور ہے کہ
اس کا امکان بھی خارج میں ہو"

بہر حال امکان اور اسی قسم کے دوسرے عقلی امور اور ذہنی اوصاف کے لیے خارجی حقیقت اور عینی صورت ثابت کرنے کے لیے قوی سے قوی دلیلیں جو پیش کی جا سکتی ہیں وہ یہی ہیں،

مگر حق کے طالب کا یہ فرض ہے کہ ان دلیلوں کو مسترد کر دے، یعنی ان سے کہنا چاہیے کہ امکان اور جو چیزیں اس کے مماثل ہیں بلاشبہ عقل اور ذہن میں یہ ان حقائق اور ماہیات پر زاید ہیں جن کی طرف ان چیزوں کو منسوب کیا جاتا ہے، لیکن اس کا مطلب سوا اس کے اور کیا ہو سکتا ہے کہ مثلاً انسان کی ماہیت کو جب عقلی تحلیل کے بعد سوچا جائے گا تو یقیناً نفس انسانی ماہیت کے لیے مثلاً امکان نہ اس کی ذات کا عین ہو گا اور نہ اس کی ذات کا ذاتی جز اور یہی حال ان تمام صفات اور نعوت کا ہے جو ماہیت کے نہ عین ہوتے ہیں نہ جز، لیکن اسی کے ساتھ ماہیت کے ان امور زائدہ کے متعلق یہ دعویٰ کرنا کہ اعیان اور خارج میں بھی ان کی کوئی صورت ہے، یہ قطعاً غیر مسلم ہے زیادہ سے زیادہ اگر یہ دعویٰ صرف وجود کے متعلق کیا جائے یا اس بنیاد پر کہ وحدت شخصیہ بھی دراصل وجود ہی ہے جیسا کہ برہان کے ماہرین کا دعویٰ ہے تو ایک حد تک صحیح ہے، لیکن یہ بات صرف وجود کی حد تک مخصوص رہے گی، لیکن وجود کے متعلق بھی یہ دعویٰ گذشتہ دلیلوں سے ثابت نہیں ہوتا ہے بلکہ وہ تو میرے اس مخصوص استدلال کا نتیجہ ہے جو غیبی الہام اور ملکوتی تائید، علوی امداد اور آسمانی توفیق کی بدولت خصوصیت کے ساتھ مجھے ہمدست ہوا ہے،

باقی جس نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ ہم جب کسی شے کے متعلق کہتے ہیں کہ وہ اعیان اور خارج میں ممکن ہے، یا موجود ہے، اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے اور ہونا چاہیئے کہ اس ممکن کا امکان اور اس موجود کا وجود بھی اعیان اور خارج میں ہو، میرے خیال میں یہ ملازمت قطعاً غلط ہے، کیونکہ کسی شے کا اعیان میں ممکن ہونا اس حکم کی صحت کے لیے بالکل اس کی ضرورت نہیں ہے کہ اس کا امکان بھی اعیان میں وقوع پذیر ہو، کیونکہ تم یہ جان چکے ہو کہ کسی شے کا فی نفسہ وجود اس کے رابطی وجود سے بسا اوقات علیحدہ ہو جاتا ہے، پس اس بنیاد پر ہم جو ممکن کو کہتے ہیں کہ وہ اعیان میں ممکن ہے؛ یہ بھی ذہن ہی کا حکم ہے اور جب اس پر ممکن ہونے کا حکم اس طور پر کیا جائے کہ وہ ذہن میں ممکن ہے تو یہ حکم بھی ذہن ہی کا حکم ہے۔

الغرض امکان در اصل ایک ذہنی صفت ہے یعنی اس کے وجود اور ہونے کی خاص شکل اور پیرایہ یہی ہے کہ وہ ذہن میں ہو، اس کے بعد عقل اس کو (یعنی امکان کو) کبھی ان چیزوں کی طرف منسوب کرتی ہے جو خارج میں ہیں اور کبھی ان چیزوں کی طرف منسوب کرتی ہے جو ذہن میں ہیں اور کبھی یوں بھی منسوب کرتی ہے، جس میں اس کے محکوم علیہ کا ذہن یا خارج میں ہونا عقل کے سامنے نہیں ہوتا، یعنی ایک ایسا اطلاقی حکم ہوتا ہے جس کو ذہن اور خارج دونوں سے مساوات کی نسبت ہوتی ہے۔

اسی طرح اگر امتناع کے متعلق کوئی یوں تقریر کرے کہ امتناع کی خارج میں کوئی صورت اگر نہ مانی جائے گی تو لازم آتا ہے کہ ممتنع خارج اور اعیان میں ممتنع باقی نہ رہے، اور جب اس کا امتناع اعیان میں نہ ہوگا تو اعیانی طور پر وہ (ممتنع) واجب ہوگا یا ممکن، اگر یہ تقریر صرف مغالطہ ہے تو پھر گزشتہ دلائل میں سے دوسری دلیل بھی تو بجنسہ اسی مغالطے پر مبنی ہے؛

پس واقعہ یہ ہے کہ امتناع، وجوب، امکان دراصل ایسے عقلی اوصاف ہونے میں

باہم مساوی ہیں کہ ان کی اعیان میں کوئی صورت نہیں ہوتی لیکن باوجود اس کے اشیاء کا ان کے ساتھ اتصاف اعیان اور اذہان دونوں میں ہوتا ہے، اور جب واقعہ یہ ہے تو ظاہر ہے کہ دعوے کی دو دلیلیں یعنی اول اور ثانی باطل ہو گئیں (یہاں ایک اور امر پہ تنبیہ بھی ضروری ہے) اور وہ یہ ہے کہ امکان، امتناع، وجوب، اور وجود وغیرہ کے لیے اعیان میں کوئی صورت نہیں ہوتی، اس کے ثبوت میں شیخ الاشراق نے اپنی کتاب مطارحات میں جو یہ تقریر کی ہے :-

"کہ ان مفہومات کا حال بجنسہ معقولات ثانیہ کا حال ہے یعنی کلیت، جزئیت، ذاتیت، عرضیت، جنسیت، فصلیت، وغیرہ جو علم منطق کے موضوعات ہیں کہ ان کے ساتھ بھی اشیاء کا اتصاف اعیان میں ہوتا ہے لیکن باوجود اس کے اعیان میں ان کی کوئی صورت نہیں ہوتی اور ان دو باتوں میں کوئی منافات نہیں ہے کہ اعیان میں زید جزئی ہو یا انسان کلی ہو لیکن اسی کے ساتھ کلیت اور جزئیت ایسی چیزیں ہوں جن کا تحقق خارج میں ممتنع ہو پس اگر اشیاء کا اتصاف امکان و وجوب، امتناع وغیرہ سے بھی اسی طرز پر ہو تو اس میں کیا حرج ہے"

میرے خیال میں یہ تقریر محل نظر ہے، کیونکہ امکان، امتناع، یا اس کے نظائر کو کلیت، جزئیت اور اس کے مماثل مفہومات پر قیاس کرنا ایسا قیاس ہے کہ دونوں میں کوئی جامع امر پیدا نہیں ہوتا (یعنی قیاس بلا جامع ہے) کیونکہ علم منطق کے موضوعات کے ساتھ اشیا کا اتصاف صرف اس وجود کے ساتھ مخصوص ہے جو ان اشیا کو ذہنی طور پر ثابت ہوتا ہے، (یعنی اشیا کے وجود ذہنی کی بنیاد پر علم منطق کے موضوعات کے ساتھ ان کا اتصاف ہوتا ہے) بخلاف ان اوصاف کے جن کا ذکر علم کلی میں کیا جاتا ہے ان کے ساتھ اشیا کا اتصاف محض وجود ذہنی پر مبنی نہیں ہوتا، کیونکہ بسا اوقات یہ اتصاف اس نقطۂ نظر سے بھی ہوتا ہے جب

ماہیات کو عینی اور خارجی حیثیت سے لحاظ کیا جائے اگرچہ ان دونوں کا (یعنی علم منطق کے موضوعات اور علم کلی کے مفہومات کا) فی نفسہ تحقق صرف ذہن ہی تک محدود ہوتا ہے،

باقی ان لوگوں کی چوتھی دلیل جو صرف امکان کے ساتھ مخصوص تھی تو اس کے متعلق ہم یہ پوچھنا چاہتے ہیں کہ امکان سے وہ کیا مراد لیتے ہیں، اگر وہ امکان مراد ہے جسے امکان استعدادی کہتے ہیں اور جو کسی شے کی اس استعدادی کیفیت کی تعبیر کرتی ہے جس کے ذریعے سے اس شے کی ماہیت پر وجود کی بخشش اس کے فیاض کی جانب سے زیادہ قریب ہو جاتی ہے اور خود اس شے میں اپنے فاعل تام سے کسی خاص مناسبت اور ارتباط کی بنیاد پر وجود کے قبول کرنے کی صلاحیت زیادہ تیز ہو جاتی ہے کیونکہ فیض دینے والے اور لینے والے کے درمیان خاص مناسبتوں اور روابط کا ہونا ضروری ہے،

بہرحال اگر امکان سے یہی استعدادی امکان مراد ہے تو اس وقت تک کے لیے جب تک کہ اصل واقعہ کا اظہار نہ کیا جائے اور اس کی تحقیق کا وقت نہ آئے کہ اس امکان کو جو عینی موجودات میں شمار کیا جاتا ہے تو خود ان "عینی موجودات" سے قائل کی کیا غرض ہے، بالفعل ہم یہ مانے لیتے ہیں کہ اس معنی کے اعتبار سے یعنی ("استعدادی امکان") ہر حادث زمانی پر مقدم بھی ہوتا ہے، اور یہ امکان عین و خارج میں موجود بھی ہے،

اور اگر امکان سے مراد وہ امکان ہے جو کسی حقیقت ممکنہ کی نفس ذات کے لحاظ سے پیدا ہوتا ہے تو اس صورت میں یہ ایک تسلیم شدہ امر ہے کہ کسی شے کے وجود پر امکان ذاتی کا تقدم صرف ذہنی اعتبار سے ہوتا ہے، یعنی صرف عقلی ملاحظے اور تحلیل کا ایک ذہنی نتیجہ ہے، اس امکان کا تو حال یہ ہے کہ ایسے ممکنات جن کے وجود پر کسی واقعی عدم کو تقدم حاصل نہیں ہوتا، وہاں بھی عقل اس امکان کا لحاظ کرتی ہے، لیکن صرف لحاظ یہ معنی نہیں ہے کہ اس کے وجود کو واقعی قرار دیتی ہے بلکہ اب تو مدعا کی یہ ہے کہ کسی حادث چیز کے

وجود پر ایسے امکان کو جس کا وجود عینی اور خارجی ہو تقدم حاصل ہی نہیں ہو سکتا، کیونکہ ممکنات غیر متناہی ہیں، نیز مستقبل میں ایسے حوادث جو اگرچہ ابھی پیدا نہیں ہوئے ہیں لیکن ان کے حصول کی توقع کی جاتی ہے اور جو مصاف ہستی میں شریک ہونے کے لیے تیار ہیں، اور بتدریج رفتہ رفتہ شیئاً بعد شئ وہ حدوث کی راہ پر گامزن ہیں، مثلاً جنت والوں کے حرکات، یا اہل دوزخ کی سزاؤں کا نامتناہی سلسلہ کہ نہ صرف شرائع وادیان، بلکہ علمی براہین سے ثابت ہوتا ہے کہ (جنتیوں اور دوزخیوں کے حوادث ابدی ہیں اور کسی خاص حد پر پہنچنے کے بعد ختم نہیں ہو جائینگے) پس اگر اس کو ضروری قرار دیا جائے گا کہ ہر حادث اور وہ چیز جو سلسلۂ حدوث میں منسلک ہونے والی ہے ان میں ہر ایک کے لیے ایک خاص امکان ہے جیسا کہ اس دلیل کا اقتضاء ہے تو اس کے بعد یہ ماننا پڑے گا کہ مادے میں غیر متناہی امکانات وجود عینی کے ساتھ موجود ہیں، کیونکہ اگر کسی ایک حادث کے لیے بھی یہ قرار دیا جائے کہ ان کے لیے امکان کا ہونا ضروری نہیں ہے تو پھر جیسا کہ عام ممکنات کے متعلق صاحب دلیل نے کہا تھا لازم آتا ہے کہ ایسے حوادث ممتنع یا واجب کے صف میں شامل ہو جائیں، ان ہٹ دھرم لوگوں میں کچھ ایسے بھی ہیں جنھوں نے غیر متناہی امکانات کے سلسلے کو تسلیم کر لیا ہے لیکن اسی کے ساتھ یہ اضافہ کرتے ہیں کہ امکانات کا یہ غیر متناہی سلسلہ باہم مرتب نہیں ہے بلکہ ایک دوسرے کے مقابل ومتکافی ہیں، کیونکہ ہر حادث کے لیے ایک خاص امکان ہے جو محض اس کی ذات کے ساتھ مخصوص ہے، مگر ہم اس کو بیان کریں گے کہ غیر متناہی امکانات خواہ ان کو کسی طرز سے مانا جائے دو وجہوں سے باطل اور محال ہیں،

پہلی وجہ تو یہ ہے کہ امکان کی ایک واحد حقیقت اور معنی ہے اسی طرح ممکن بھی بحیثیت ممکن ہونے کے نفس اپنی امکانی طبیعت کی رو سے باہم مختلف نہیں ہو سکتے، رہا اس مادہ اور ہیولیٰ کی جانب سے

امکانات میں اختلاف کا پیدا ہونا جو ان امکانات کا حامل اور محل ہے تو اس کی بھی کوئی گنجائش نہیں، اس لیے کہ مادّہ اور ہیولیٰ نفس اپنی ذات کی رو سے صرف ایک قوۂ محضہ اور ابہام مطلق ہے، جیسا کہ عنقریب تم کو بتایا جائے گا تو اب ان امکانات کی ذاتوں میں اختلاف پیدا ہونے کی وجہ وہی چیزیں ہو سکتی ہیں جن کے یہ امکانات ہیں، اور وہ چیزیں کیا ہیں؟ وہی غیر متناہی معدوم حوادث، اور یہ محال ہے کہ کسی شے میں ان نسبتوں اور اضافتوں کی وجہ سے پیدا ہو جو اسی لیے معدومات کی طرف سے حاصل ہوتی ہوں، کیونکہ وہ چیز جس کی ابھی کوئی ذات ہی معین نہیں ہوئی ہے، اس کے ذریعے ایک شے دوسری شے سے کیسے ممتاز ہو سکتی ہے، اس مقام پر کوئی یہ بھی نہیں کہہ سکتا کہ ہم ان غیر متناہی امور کا جب تعقل اور ادراک کرتے ہیں تو (اس ذہنی وجود) کے بعد ان کی طرف غیر متناہی امکانات کی اضافت صحیح ہو سکتی ہے اور اس کے بعد یہ امکانات باہم ایک دوسرے سے ممتاز ہو جائیں گے، کیونکہ یہ قول مختلف وجوہ سے غلط ہے۔

پہلی وجہ تو یہ ہے کہ ایسے امور جو بالفعل عدداً غیر متناہی ہوں عقل کے لیے محال ہے کہ ان کا تصور کر سکے اور انھیں تفصیل کے ساتھ اپنے ادراک کی خزانوں میں حاصل کر سکے، ہاں! اجمالی طور پر ان غیر متناہی امکانات کا ذہن تصور کر سکتا ہے اور اجمالی طور پر ذہن میں غیر متناہی امور کا بطور کلی مطلق کے خطور گزرنا، یہ اس سے بالکل علیحدہ بات ہے کہ ان غیر متناہی امور کو جو عدداً فعلیت کا درجہ حاصل کر چکے ہیں ان کو عقل تفصیل کے ساتھ تصور کرے، کیونکہ ثانی الذکر بات محال ہے، بخلاف پہلی صورت کے کہ ایسا ہونا جائز ہے، پس اگر غیر متناہی حوادث کے غیر متناہی امکانات کے اجمالی خاکے کا ذہن میں خطرہ گزرے تو ایسی صورت میں ہر حادث کو اس اجمالی تصور کے ساتھ مساوات کی نسبت ہو گی، اور ایسی صورت میں ایک امکان کو دوسرے امکان سے امتیاز حاصل

کرنے کی پھر کوئی شکل باقی نہیں رہی جس طرح اس درجے میں ایک حادث کو دوسرے حادثے سے کوئی امتیاز حاصل نہیں ہے۔

دوسری وجہ اس کے غلط ہونے کی یہ ہے کہ اگر اس مدعی کی بات مان لی جاتی ہے تو دراصل یہ دوسرے لفظوں میں اسی بات کا اقرار ہے جو میرا مقصود تھا کیونکہ یہ بالکل ظاہر ہے کہ اشیا کے باہمی امتیاز کا ظرف وہی ہوتا ہے جو ان کے حصول کا ظرف ہو' اب ان غیر متناہی امکانات کے اعداد میں اگر امتیاز صرف تعقل اور تصور کی بنیاد پر پیدا ہوا ہے تو پھر ان کے تحقق اور تحصل کا ظرف بھی بجز ذہن اور عقل کے اور کوئی چیز نہیں ہو سکتی' کیونکہ اگر ان امکانات کے اعیانی امتیازات کے معنی فقط یہ ہوں کہ ذہن نے ان کا تعقل اور تصور کیا تو ایسی صورت میں ان امتیازات کا تصور نفس ان امتیازات کا تابع ہو جائے گا' اب اگر ان امکانات میں امتیاز کا تحقق صرف ان کے تصور و تعقل ہی کی وجہ سے مانا جائے گا تو لازم آتا ہے کہ شے کو خود اپنے نفس پر تقدم حاصل ہو جائے یا شے خود اپنی ذات کی تابع ہو جائے' اور یہ محال ہے'

دوسری وجہ غیر متناہی امکانات کے محال ہونے کی یہ ہے کہ جس مادے کو غیر متناہی امکانات کا حامل قرار دیا جائے گا' یعنی اس مادے میں غیر متناہی امکانات کی گنجائش مانی جائے گی' ہم اس مادے کے متعلق پوچھتے ہیں کہ اگر اس مادے کو دو برابر حصوں پر تقسیم کر دیا جائے' اس کے بعد چند ہی صورتیں ہو سکتی ہیں' یا تو ان دو حصوں میں سے ہر ایک حصے میں وہی غیر متناہی امکانات باقی رہیں گے جو پہلے سے تھے' یا ان میں اس تقسیم کے بعد جدید غیر متناہی امکانات پیدا ہو جائیں گے' یا ان میں سے ہر ایک حصے میں متناہی امکانات ہوں گے لیکن چونکہ تقسیم کے بعد یہ تینوں صورتیں باطل ہیں' (جو شرطیہ کے لیے بمنزلہ تالی کے ہیں) اس لیے اس کا مقدم بھی باطل ہو جائے گا' رہی پہلی شق اس کا باطل ہونا سو ظاہر ہے کہ اس صورت میں لازم آتا ہے کہ ایک ہی شے بجنسہ و بعینہ

ایک ہی حالت میں دو محل میں پائی جائے حالانکہ یہ محال ہے،

اور دوسری شق پر یوں گفتگو کی جائے گی کہ اگر یہ امکانات ان دو حصوں میں سے ہر ایک میں بعد تقسیم کے پیدا ہوں گے تو ظاہر ہے کہ یہ امکانات خود حوادث ہوں گے اور ہر حادث کے لیے یہ ضرور ہے کہ اس کا امکان اس پر مقدم ہو، نتیجہ یہ ہے کہ ان امکانات حادثہ پر دوسرے امکانات کو مقدم ماننا پڑے گا، پھر یہی گفتگو ان امکانات کے متعلق ہو گی کہ اگر وہ حادث ہیں تو ان کے لیے دوسرے حادث امکانات کی ضرورت ہو گی۔ نتیجہ یہ ہو گا کہ فاعل امکانات کے ان طبقات میں سے کسی ایک طبقے کو بغیر اس کے وجود نہیں بخش سکتا جب تک کہ اس سے پہلے دوسرے امکانات کے غیر متناہی طبقات قطعی شکل میں موجود نہ ہولیں، اور ظاہر ہے کہ جس چیز کا وقوع ایسے غیر متناہی امور پر موقوف ہو جو باہم مرتب ہوں محال اور ممتنع ہے،

نیز امکان کے "خارجی وجود" ہونے کی جو دلیل پیش کی گئی ہے اگر اس کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو لازم آتا ہے کہ وہ حوادث جن کے امکانات بھی امکانات حادثہ ہیں وہ ان امکانات کی پیدائش اور حدوث سے پہلے ممتنع ہوں، کیونکہ اس دلیل کی بنیاد ہی یہ تھی، کہ جس چیز کا امکان خارج میں نہ ہو گا تو پھر خارج میں اس کا ممتنع ہونا ضروری ہو گا، اور اس صورت میں لازم آئے گا کہ کسی شے کا امتناع ذاتی امکان ذاتی بن جائے، (حالانکہ مواد کا یہ انقلاب ناجائز ہے۔)

اور تیسری شق اس لیے باطل ہے کہ دو متناہی اعداد کے مجموعے کا چونکہ متناہی ہونا ضروری ہے اس لیے وہ امکانات جو مادے میں اس وقت تھے جب وہ واحد تھا متناہی ہو جائیں گے حالانکہ مادے کے ان دونوں قطعوں میں غیر متناہی حوادث کے ظہور کا امکان ہے، کیونکہ جسم کی تقسیم (جیسا کہ بجائے خود ثابت ہو چکا ہے) لامتناہی حد تک جاری ہوتی ہے، اور کوئی یہ احتمال بھی پیدا نہیں کر سکتا، کہ مادے کو دو حصوں پر تقسیم

کرنے کے بعد اس کے ہر ایک حصے سے اگرچہ امکانات غیر متناہی کا تعلق پیدا ہو جاتا ہے لیکن یہ امکانات ابھی حادث اور پیدا نہیں ہوئے ہیں، وجہ ظاہر ہے کہ یہ دونوں حصے اسی ایک مادے کے دو حصے ہیں اور جب مادے میں غیر متناہی امکانات کا حدوث فرض کر لیا گیا تھا تو اس کی تقسیم سے جو دو حصے حاصل ہوئے ان کے اندر امکانات غیر حادث کس طرح رہ جائیں گے، بہر حال چونکہ جسم کی تقسیم لا متناہی حدود تک چلی جاتی ہے، اس لیے ہر تقسیم پر وہی سوالات پیدا ہوں گے جو پہلی تقسیم میں پیدا ہوئے اور یہ امکانات جیسا کہ مسلم ہے تقسیم کے بعد حادث نہیں ہوتے بلکہ مادے میں پہلے ہی سے موجود ہیں، اس لیے اب ماننا پڑے گا کہ انقسام سے پہلے امکانات اپنے اپنے محل کے اعتبار سے باہم ایک دوسرے سے جدا اور متمائز تھے پس ان کا محل بھی عدداً بالفعل غیر متناہی رہے گا، اور صورت یہ پیدا ہو جائے گی کہ انقسام کے بعد بھی ان امکانات غیر متناہی کا ہر جز اپنے محل کے ہر ہر جز میں پایا جائے گا کیونکہ اعراض کا اپنے محل سے منتقل ہونا محال ہے اور ان امکانات کا حدوث تقسیم کے بعد ہوا ہے جیسا کہ یہ پہلے سے تسلیم شدہ ہے،

بہر حال جب (ان غیر متناہی امکانات) کے محل بھی باہم ایک دوسرے سے متمائز اور جدا جدا ہوئے اس لیے عدداً یہ بھی بالفعل غیر متناہی ہو جائیں گے نتیجہ یہ نکلے گا کہ جسم کے اندر غیر متناہی اجزا بالفعل اس طور پر پیدا ہو جائیں گے کہ ان کے اعراض یعنی امکانات بھی غیر متناہی ہیں، ایسی صورت میں ان اجزا کا ہر ہر جز یا تو ایسا ہو گا کہ اس کی آئندہ تقسیم ناممکن ہو گی، حالانکہ کسی جز کا غیر منقسم ہونا محال ہے، جس کا بیان آگے آتا ہے، یا بالفعل ایسے مقادیر کو ماننا پڑے گا جو عدداً غیر متناہی ہیں جس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ جو مجموعہ ان غیر متناہی مقادیر سے مرکب ہے وہ مقدار کے اعتبار سے غیر متناہی ہو جائے، اور ظاہر ہے کہ یہ بھی محال ہے جس کی تفصیل بھی آئندہ آئے گی، آخر اب جسم جو مقدار کے اعتبار سے متناہی ہے

اس میں ان اعراض کے بالفعل غیر متناہی اور باہم متمائز محلوں کا ہونا کس طرح ممکن ہے، جو اس کے ساتھ قائم ہیں حالانکہ وہ جسم حاصروں (گھیرنے والوں) کے درمیان گھرا ہوا ہے، ماسوا اس کے دوسری خرابی یہ بھی ہے کہ بجنسہ یہ حجت ہر ایک محل کے اندر پیدا ہو گی کیونکہ آخر ان کی تقسیم کا امکان تو بہر حال موجود ہی ہے، ان لوگوں پر جو حوادث کے امکان کو خارجی اور عینی قرار دینا چاہتے ہیں، ایک اعتراض یہ بھی وارد ہوتا ہے کہ کسی شے کا امکان اس امر کا مقتضی ہوتا ہے کہ اس امکان کی اضافت اس شے کی طرف ہو، اب اگر امکان کو کوئی عقلی اور ذہنی صفت قرار دی جائے گی، تو اس کی اضافت بھی کسی ذہنی اور عقلی حقیقت کی طرف اس طرح ہو گی کہ عقل اس صفت کو اس شے کی طرف منسوب اور مضاف کرے لیکن اگر وہ کوئی خارجی اور عینی صفت ہے تو پھر ضروری ہوگا کہ اس کی اضافت بھی کسی خارجی اور عینی ہستی کی طرف ہو، کیونکہ جو چیز خارج میں معدوم ہے یعنی وہ معدوم خارجی ہے، اس کی طرف خارجی اضافت کس طرح جائز ہو سکتی ہے، ہاں! یہ ہو سکتا ہے کہ وہ شے جس کا حصول خارج میں ممکن ہے عقل اس کا تصور کرے اور اس کے بعد یہ حکم لگائے کہ اس شے کا ہونا ممکن ہے یا ناممکن، پھر یہ انتساب کبھی نفس اس شے کی خود ذات کی حیثیت سے درست ہوتا ہے، جیسا کہ امکان ذاتی کا حال ہے، یا یہ انتساب اس حیثیت سے کیا جاتا ہے کہ جو مادہ اپنے اندر اس شے کی پیدائش کی صلاحیت رکھتا ہے اس میں اس چیز کے ہونے کے اسباب کس حد تک مہیا ہوئے ہیں، اور خود اس مادے میں اس کے قبول کی استعداد کہاں تک پیدا ہوتی ہے، اس کے اضداد کا انعدام کہاں تک ہوا ہے اور اس کے موانع کتنے اٹھ چکے ہیں، جیسا کہ امکان استعدادی کی اضافت کا حال ہے،

فصل
ممکن بالذات کے خصوصیات

واجب بالذات کی خصوصیتوں کے ذکر کو میں نے قصداً موخر کیا ہے، ارادہ ہے کہ "ربوبیات" کے آئندہ مباحث میں

اسے بیان کروں، کیونکہ اس کے لیے پیرایۂ بحث کو ذرا امتیاز اور معمولی مباحث سے جدا ہونا چاہئے یہ بحث اپنی جلالت قدر اور برتری کے لحاظ سے چاہتی ہے کہ کلی مفہومات اور عقلی معانی جو عموماً انتزاعی اور ذہن کی تراشیدہ چیزیں ہیں ان کی صف سے اسے علیحدہ کردیا جائے، باقی بقدر ضرورت محض اس لیے کہ علمی سلوک میں اس کی حاجت ہے' یا عقلی عبارت کا بیان اس کے ساتھ وابستہ ہے اس حد تک تو اس کا ذکر گزشتہ بیانوں میں آچکا ہے' اور آئندہ قدسی مسلک اور علوی طریق کے سلسلے میں ان شاء اللہ تعالیٰ میں اس کی طرف پھر پلٹوں گا۔

ایک خاص نتیجے کا استنباط

معلوم ہونا چاہئے کہ ٹھیک جس طرح وہ ضرورت جسے ہم ازلی کہتے ہیں اس کے لیے بساطت' احدیت ضروری ہے اور فردیت و وتریت (طاق ہونا) اس کے لیے لازم ہے' اسی طرح اس کے بالعکس امکان ذاتی کے لیے ترکیب' اختلاط' آمیزش' شرکت' ازدواج' (جفت ہونا' یہ تمام امور لازم اور ضروری ہیں' اس لیے کہا جاتا ہے کہ ہر ممکن کے لیے جفت اور ترکیبی ہونا لابدی ہے کیونکہ امکانی ماہیت کا قوام تیار ہی نہیں ہوسکتا جب تک اس کا تعلق وجود سے نہ ہو' اور امکانی وجود کا تعین جب ہوگا تو قصور اور کوتاہی ہی کے کسی درجے میں ہوگا وجود کے اسی نزولی مرتبے سے ماہیت کی آفرینش ہوتی ہے اور اسی اعتبار سے امکانی معانی کا انتزاع جائز ہوتا ہے اور اسی حیثیت سے اس پر امکان کے خصوصی آثار مرتب ہوتے ہیں' یعنی وہ عام اور مطلق آثار نہیں جو واجب بالذات سے ہر قابل پر فائض ہوتے ہیں' اگرچہ یہ بھی واقعہ ہے کہ سارے جزئی آثار جو ایک ایک ممکن کے ساتھ مختص ہیں وہ بھی حق اول کی تخلیق اور ابداع کا نتیجہ ہوتا ہے اور نور ازلی ہی کی وہ بھی شعاعیں ہیں بلکہ جیسا کہ عنقریب تم کو معلوم ہوگا کہ ان جزئی آثار کا انتساب بھی امکانی موجودات کی طرف ایک تنبیہی حد تک ہے جس میں صرف اغماض اور تسامح سے کام لیا جاتا ہے۔

بہر حال اب یہ ضروری ہے کہ کوئی شے بھی امکانی ہویت اور شخصیت ہو اس کی ساخت اور پرداخت میں عقلی مادّہ اور صورت کا شریک ہونا ضروری ہے، ہماری مراد عقلی مادّے اور صورت سے ماہیت اور وجود ہے اور ان دونوں کا حال یہ ہے کہ ہر ایک دوسرے کی بغل میں دبا ہوا ہے، اگرچہ ان دونوں کو آخری فصول اور اجناس عالیہ قرار دیا گیا ہے، نیز ضرور ہے کہ تمام امکانی ذاتیں نفس اپنی طبیعت اور حقیقت کی رو سے محض بالقوۃ رہتی ہیں اور ان میں فعلیت علت اور اپنے سبب کی جانب سے پیدا ہوتی ہے، اسی لیے کہا جاتا ہے کہ امکانی ذوات اور حقائق کے لیے نفس اپنی اپنی ذات کی حیثیت سے کوئی سرمایہ بجز لیسیت صرفہ (یا عدم و نیستی محض) کے سوا کچھ نہیں ہے اور ایسیت (یعنی ہستیت) ان کو اپنے ایک فاعل اور سبب تام کے وجود کے اعتبار سے حاصل ہوتی ہے جس سے ان کی یہ ایسیت (ہستیت) فائض ہوتی ہے اور ان ہی دونوں حیثیتوں کی رو سے امکانی موجودات کو مابالقوۃ (یعنی ایسی چیز جو ابھی نہیں ہے لیکن اس کے ہونے کی توقع ہے) اور مابالفعل (یعنی ایسی چیز جو بالفعل موجود ہے) دونوں کا مصداق ٹھیرایا جاتا ہے، اور کوئی ممکن اس کی ماہیت جب وجود کے دائرے میں داخل ہو ان دونوں حیثیتوں سے خالی نہیں ہو سکتا،

الغرض واجب بالذات کے سوا کوئی چیز ایسی نہیں ہے جس کی ذات قوۃ اور استعداد کی آلودگی سے پاک ہو، واجب بالذات کے علاوہ جو بھی ہوگا ضرور ہے کہ ان دونوں معنیوں سے مرکب و مزدوج ہو، گویا ان کی قوت اور امکان مادّے سے مشابہ ہے اور ان کی فعلیت اور وجود صورت سے،

پس ہر ممکن دراصل ایک ایسی ترکیبی کثرت ہے کہ اس میں ایک چیز مادّے سے مشابہ ہے اور دوسری صورت سے،

پس سچی اور حقیقی بساطت ایک ایسی صفت ہے کہ عالم امکان میں

اس کا تحقق ناممکن ہے، یہ بساطت نہ ان جواہر کو میسر ہے جن پر کائنات کی بنیاد قائم ہے اور نہ ان اعراض وصفات کو جنھیں (امکانی موجودات) کے فروع اور اس کی شاخیں قرار دی جاتی ہیں، اسی طرح وتریت "یعنی طاق ہونا" یہ بھی ایک ایسی صفت ہے جس سے بجز حقیقت الہیہ کے اور کوئی چیز متصف نہیں ہو سکتی، کیونکہ نفس ماہیت کے اعتبار سے ہر ممکن کے لیے ایسا مفہوم کلی ہونا ضروری ہے جس کے معانی کو مختلف کثرتوں اور متعدد ہستیوں کی صورت و قالب میں جلوہ گر ہونے سے انکار نہ ہو، یقیناً ہر ایسی شخصی ہستی جسے ہم امکانی وجود کہتے ہیں اس کے لیے ضرور ہے کہ وہ کسی کلی طبیعت کے نیچے درج ہو، خواہ وہ طبیعۃ کلیہ اس کی ذاتی ہو یا عرضی، بہرحال ایسی کلی کے نیچے اس امکانی تشخص کا مندرج ہونا یقینی ہے جس کا مفہوم اس امر سے مانع نہ ہوگا کہ یہاں اور بھی ایسے افراد ہیں جو اس کلی مفہوم میں اس کے شریک وسہیم ہیں، اگرچہ کسی خارجی وجہ سے ایسا ہونا ممکن نہ ہو، لیکن نفس مفہوم کلی کا اقتضا یہی ہے اور ہونا چاہیے، بہرحال مطلب یہ ہے کہ کسی ممکن کے لیے حقیقی وحدت اور فردانیت ثابت نہیں ہو سکتی، ہاں! اضافی وحدتوں کا انتساب اس کی طرف اس وقت ہو سکتا ہے جب اس کو ان امور کے مقابلے میں لایا جائے جو کثرت میں اس سے زیادہ اور شرکت میں اس سے بڑھے ہوئے ہیں، پس ممکنات کی وحدت دراصل اپنی بساطت میں بہت ضعیف ہوتی ہے بلکہ واقعہ یہ ہے کہ ممکنات کی وحدت دراصل ایک قسم کے اتحاد کے ہم معنی ہوتی ہے، اور اتحاد کے مفہوم پر اگر غور کیا جائے گا تو ایک اعتبار سے اس میں وحدۃ ہوگی اور ایک اعتبار سے کثرت، اور ممکنات میں وحدت کی جو جہت پیدا ہوتی ہے وہ بھی دراصل اس حقیقی وحدت کی ظل ہوتی ہے جس کا موصوف ذات حق ہے اور وہی الٰہی وحدت ہے جو تنزلی طور پر مختلف مراتب میں مختلف ممکنات پر فائض ہوتی ہے، پس "ان ممکنات" میں سے جن کے اندر وحدت جتنی اشد اور تیز ہوگی اسی حد تک وہ حقیقی

حقیقی وحدت سے قریب ہو گی، مثلاً عقلِ اول کی وحدت شخصیہ کہ دراصل یہی وحدت اس کی (عقل اول) کی ہستی بھی ہے اور یہی اس کا تشخص بھی ہے، اسکے بعد عقولِ فعالہ کی وحدت کا درجہ ہے، اور اس کے بعد نفوس کی وحدت کا، نفوس کی وحدت کے بعد صورتوں کی وحدت کا، اس کے بعد اس وحدت کا مرتبہ ہے جسے ہم جسم کی اتصالی وحدت کہتے ہیں جو قوۃً وماٰلاً دراصل کثرت ہے، اور آخر میں اس وحدت کا نمبر آتا ہے جسے ہیولیٰ اور مادّے کی وحدت کہتے ہیں، کہ ہیولیٰ کی بجنسہ یہی وحدت صورتوں کی کثرت اور ان کی ان تمام تفصیلات کی جامع بھی ہے جو نوعی اور شخصی حقائق کی صورت میں ظہور پذیر ہوئی ہیں، (اور ہیولیٰ کی وحدت کا یہ درجہ) اس لیے ہے کہ دراصل اس کی وحدت بالکل ابہامی اور غیر معین ہوتی ہے، اسی لیے اس کو وحدت ابہامیہ جنسیہ کہتے ہیں،

تم کو یہ بھی معلوم ہونا چاہیئے کہ امکان جس طرح اپنی حقیقت کے لحاظ سے ایک ترکیبی چیز ہے اسی طرح ترکیب بھی دراصل امکان کی صورت ہے، کیونکہ اگر کسی مرکب کو نفس مرکب ہونے کی حیثیت سے اس طور پر تصور کیا جائے کہ اس کے کسی جز یا اجزا کی طرف کوئی توجہ نہ ہو، تو اس وقت واقعہ یہ ہے کہ وجود اور وجوب اور عدم یا امتناع، ہر حال کے اعتبار سے کسی مرکب کا حال بالکل عدم استقلال کی صورت میں ہو گا،

اور کسی شے میں افتقار و احتیاج کس طرح پیدا کر ہو سکتی ہے جب تک کہ اس میں امکان کی صفت نہ ہو، باقی ایسے مرکبات کا تصور مثلاً دو واجبوں سے مرکب بنانا یا دو ممتنعوں سے یا ایک واجب اور ایک ممتنع سے، یا دو نقیضوں کو ممکن الاجتماع تصور کر کے مرکب بنانا، یہ سب صرف فرضی مفہومات ہیں، ایسے حقائق کے یہ عنوان بن نہیں سکتے جنھیں واقعی تقرر حاصل ہے، یا جن کی حقیقتیں نفس الامر میں کوئی جوہری حیثیت رکھتی ہوں اور ان مفہومات کو خود ان کی ذات پر محمول کرنا بھی درست نہ ہو گا، ٹھیک اس کی مثال شریک باری کے مفہوم کی ہے کہ یہ بجز اس کے اور کچھ نہیں ہے کہ وہ

شریک باری کا مفہوم ہے، لیکن اس مفہوم کو شریک باری پر اس لیے محمول کرنا درست نہیں ہے کہ یہ مفہوم بھی انسانی ذہن کی ایک کیفیت ہے، جو قوۃ متخیلہ اور واہمہ کی شیطانی تصرفات کی بدولت ذہن پر فائض ہوتی ہیں،

یہی حال ان فرضی مرکبات کا ہے کہ ان کے مفہومات خود ان کے افراد نہیں ہیں (بلکہ اگر سوچا جائے) تو دراصل ان کے نقائض کے یہ افراد ہوتے ہیں، ماسوا اس کے (ان فرضی مرکبات) کا وجوب و امتناع دراصل ان کے اجزا کے وجوب و امتناع کا تابع ہوتا ہے، پس ان مرکبات کا مقام تو ہر حال میں وہی فقر و احتیاج، امکان اور تعلق ہی رہا، خواہ وجود کے نقطۂ نظر سے سوچا جائے یا عدم کے، اور نقیضوں یا ضدوں میں جو چیز محال ہوتی ہے وہ ان نقیضین یا ضدین کی ذات نہیں ہوا کرتی بلکہ کسی ایک موصوف میں وجوداً ان کا اجتماع محال ہوتا ہے،

یہاں ایک نکتہ قابل ذکر ہے اور وہ یہ ہے کہ ہر وہ معنی جو کسی کلی حکم یا کسی قاعدۂ کلیہ کے لیے موضوع ہو اس میں وحدت ضرور معتبر ہوتی ہے، مثلاً جب ہم کہتے ہیں کہ ہر مرکب ممکن ہوتا ہے یا ہر واجب بسیط ہوتا ہے یا ہر حیوان یہ ہوتا ہے وہ ہوتا ہے تو اس کا مطلب کیا ہوتا ہے یہی کہ مثلاً ہر وہ مرکب جس نے وحدت کی صورت اختیار کر لی ہے وہ ممکن ہے یا جو واجب الوجود ہوگا بسیط ہوگا یا ہر وہ شے جس کی ماہیت اور طبیعت واحدہ حیوانیہ ہو، اس کے لیے یہ حکم یا وہ حکم ثابت ہے، پس وہ جس کو دو واجبوں سے مرکب فرض کیا جائے گا، وہم کے اس مفروضۂ مرکب کی ذات کیا ہوگی؟ وہی ان دونوں واجبوں کی ذات، اور اس کے لیے نہ کوئی امتناع ہوگا نہ امکان نہ وجوب ہوگا، بجز اس وجوب کے، جو ان دونوں واجبوں کے لیے ثابت ہے اور یہی حال اس مرکب کا ہوگا جسے ہم دو ممتنعوں سے مرکب فرض کریں کہ اس مرکب کے لیے بھی جو امتناع ثابت ہوگا وہ اس کے دونوں اجزا کے سوا

کوئی نیا اور مستقل امتناع نہ ہوگا، اور وہ جو ایک ممتنع اور ایک واجب سے ترکیب دے کر مرکب فرض کیا جائے گا تو اس کے لیے ایک جز کا وجوب اور ایک کا امتناع ثابت ہوگا، اس کے سوا اور کوئی نئی چیز کا یہ مرکب مستحق نہیں ہو سکتا، آخر دو حیوانوں سے جو چیز مرکب ہوگی اس میں اس کے سوا اور کیا ہوگا کہ اس کے لیے اس جز کی حیوانیت اور اس جز کی حیوانیت ثابت ہو، ان دو حیوانیتوں کے سوا کوئی جدید حیوانیت اس کو ثابت نہیں ہو سکتی جو باہم ایک دوسرے سے بالکل علیحدہ علیحدہ ہیں، اب اگر ان دو حیوانی اجزا میں سے ایک حیوانی جز ناطق ہو اور دوسرا حیوانی جز صاہل ہو تو اس وقت یہ مجموعہ بحیثیت مجموعہ ہونے کے نہ ناطق کہلانے کا مستحق ہوگا اور نہ صاہل کہلانے کا، بلکہ اس کو تو شاید موجود بھی نہیں کہہ سکتے، کیونکہ اس مرکب میں اگر موجود ہے تو اس کے اجزا ہیں، نہ کہ کوئی تیسری چیز، جس کے لیے کوئی تیسری قسم کی حیوانیت ثابت ہو، اور عنقریب وحدت کی بحث میں یہ بات آئے گی کہ وحدت وجود سے جدا نہیں ہو سکتی، اور وہیں یہ بھی ثابت کیا جائے گا کہ جس چیز کے لیے وحدت نہیں ہے اس کے لیے وجود بھی ثابت نہیں ہو سکتا،

اور یہ جو ایک بات کہی گئی ہے کہ وہ ممتنع بالذات سے جو چیز مرکب ہوگی اگر اس کو ممکن ذاتی قرار دیا جائے تو اس صورت میں اس کے وجود کا عدم اس کی علت کے عدم کی طرف منسوب ہوگا، (یعنی اس کے وجود کے عدم کی علت اس کے سبب اور علت کا عدم ہوگا) اور اس مرکب کے وجود کی علت اور سبب وہی ہوگا جو اس کے اجزا کے وجود کی علت ہے لیکن اس مرکب کے اجزا کے متعلق یہ بات ناقابل تصور ہے، کیونکہ ان اجزا کو تو ممتنع فرض کیا گیا ہے اور علت کی ضرورت وہاں ہوتی ہے جہاں امکان ہو، لیکن تقریر یوں رد ہو جاتی ہے کہ یہاں مرکب کو جب نفس مرکب کی حیثیت سے تصور کیا جائے گا تو اس مرکب کے عدم کی علت دراصل اولاً و بالذات اس کے جز کا عدم ہو، جیسا کہ اس مرکب کے وجود کا حال ہے، (کہ مرکب کے وجود کی علت وہی اجزا کے

وجود کی علت ہے) یہاں تک کہ اگر اجزا کے وجود کو ایسی چیز فرض کیا جائے جو علت کی محتاج نہیں ہے تو پھر مرکب بھی اسی طرح موجود ہو گا ورنہ واقعہ تو یہی ہے کہ اجزا کے لیے علت اور سبب کی ضرورت اسی وقت واقع ہوتی ہے جب اجزا کا وجود ممکن ہو' پس ان اجزا میں سے کسی جز کا عدم دراصل مرکب کے عدم کا علت تامہ ہو گا' جب اس مرکب کو نفس مرکب کی حیثیت سے لحاظ کیا جائے' اور مرکب کا یہ عدم اجزا کے عدم کی طرف منسوب ہو گا' پس ایسی صورت میں مرکب کا معدوم ہونا دراصل اجزا کے معدوم ہونے کے مرادف ہو گا' اور اب یہ صورت ہو گی کہ مرکب کے عدم کا استناد اجزا کے عدم کی علت کی طرف بالواسطہ ہو گا۔ اب اگر مرکب کے کسی جز کو ممتنع فرض کیا جائے گا تو مرکب کا عدم اب جز کے اس عدم پر ختم ہو گا جو اس کے ضروری اور ذاتی عدم کی طرف منسوب ہو' اور یہ سلسلہ بس اسی پر ختم ہو جائے گا' اس کے بعد کسی اور امر کی ضرورت نہ ہو گی' ٹھیک اس کی مثال ایسی ہو گی کہ جس طرح وجود کا سلسلہ بالآخر کسی ذاتی ازلی ضروری وجود پر ختم ہو جاتا ہے'

فصل

اس فصل میں یہ بیان کیا جائے گا کہ ممکن کس وقت اور کس شکل ممتنع بالذات کو مستلزم ہوتا ہے'

بحث و تحقیق کے کاروبار رکھنے والوں کی وہ جماعت جو بغیر کسی غور و تعمق کے' فکر و نظر کے میدان میں اتری ہوئی ہے' ان کا خیال ہے کہ ممکن اور ممتنع میں ملازمت محال ہے' بلا تردد ان لوگوں نے یہ فیصلہ صادر کیا ہے' کہ ہر وہ چیز جس کا وقوع کسی ایسے امر کو مستلزم ہو جائے جو ممتنع بالذات ہو تو سمجھنا چاہیئے کہ خود وہ امر ہی محال اور ناممکن ہے' اور اسی بنیاد پر وہ کہتے ہیں کہ ملزوم کا امکان لازم کے امکان کے بغیر اس امر کو مستلزم ہو جاتا ہے کہ ملزوم تو ممکن قرار پائے لیکن اس کا لازم ممکن نہ ہو' اور یہ ملازمت کے مفہوم سے متناقض ہو جاتا ہے' مگر ان لوگوں کے اس بیان کو صحیح قرار دیا جاتا ہے تو پھر واجب اور ممکن میں

ملازمت اور تلازم باقی نہیں رہتا، بلکہ ہر علت موجبہ کا لزوم اپنے معلول سے غیر ضروری ہو جائے گا، کیونکہ بسا اوقات علت اور سبب واجب ہوتا ہے لیکن اس کا معلول واجب نہیں ہوتا، خواہ وجوب سے وجوب بالذات مراد لیا جائے یا بالغیر، جیسا کہ عنقریب میں اس کی تحقیق کروں گا،

اور اس سے بھی عجیب تر وہ بات ہے جس کا ذکر بعض تعلیقات میں پایا جاتا ہے، کہ ملزوم کا امکان نفس اس کی ذات کی حیثیت سے ہوتا ہے، اور لازم کا امکان بھی ملزوم ہی کی ذات پر نظر کرنے کی حیثیت سے ثابت ہوتا ہے نہ کہ لازم کا یہ امکان خود اس کی ذات کا اقتضاء ہوتا ہے، اب اگر ممکن اور محال میں لزوم مانا جائے تو ایسی صورت میں لازم کے نقیض کا غیر ضروری ہونا یہ ملزوم کی ذات کی حیثیت سے ہوگا، نہ کہ اس کا غیر ضروری ہونا، خود لازم کی ذات کا اقتضاء ہوگا، خواہ لازم نفس اپنی ذات کی حیثیت سے ضروری العدم ہو، یا ضروری الوجود، یا وجود و عدم دونوں حیثیتوں سے وہ غیر ضروری ہو، یہاں کسی کو یہ وہم نہ ہونا چاہئے کہ یہ بحث امکان بالغیر کے متعلق ہو رہی ہے کیونکہ میں ثابت کر چکا ہوں کہ غیر کے ذریعے سے کسی میں امکان کا پیدا ہونا محال ہے، بلکہ گفتگو اس وقت اس امکان کے متعلق ہو رہی ہے جس کا حصول غیر کو پیش نظر رکھنے سے ہو، اور ان دونوں میں جو فرق ہے اس کی توضیح میں کر چکا ہوں،

میں کہتا ہوں کہ اگرچہ یہ باتیں بہ ظاہر بہت محققانہ معلوم ہوتی ہیں لیکن غور کرنے سے معلوم ہوگا بالکل بودی ہیں، آخر جب یہ معلوم ہو چکا ہے کہ غیر کو پیش نظر رکھنے کے بعد جو امکان پیدا ہوتا ہے یہ امکان ان ہی چیزوں میں ممکن ہے جن میں باہم ایجاب یا وجوب، افاضے اور استفاضے کے تعلقات نہ ہوں، یعنی وجود و عدم کے اعتبار سے ان میں ذاتی سببیت اور مسببیت کا علاقہ نہ ہو،

اور جس طرح یہ قول بالکل ضعیف تھا اسی کے قریب وہ کلام بھی کچھ مہمل ہی سا ہے جو محقق طوسی کی طرف منسوب ہے،

محقق موصوف کا خیال ہے کہ معلول اول کے عدم کا واجب لذاتہ کے عدم کو مستلزم ہونے کی وجہ سے یہ حکم کرنا صحیح نہیں ہے کہ کوئی ممکن محال بالذات کو بھی مستلزم ہو سکتا ہے، کیونکہ معلول اول کا عدم اگر مستلزم بھی ہے تو علت اولیٰ کی علیت کے عدم کو مستلزم ہے، نہ کہ علت اولیٰ کی ذات کے عدم کے ساتھ یہ استلزام ہے، کیونکہ مبدءِ اول کے علت ہونے کی صفت کا اگر لحاظ نہ کیا جائے تو مبدءِ اول کی نفس ذات کا معلول اوّل سے کوئی تعلق نہیں ہوتا، وجہ یہ ہے کہ مبدءِ اول بالذات واجب ہوتا ہے اور اس کی ذات کا عدم محال ہے، خواہ اس کی ذات کا کوئی معلول ہو یا نہ ہو، پس ایسی صورت میں اگر ممکن محال کو مستلزم بھی ہو گیا ہے تو یہ استلزام محض عارضی اور اتفاقی ہے اور یہ بات محض اس لیے ہے کہ علت کا بحیثیت اپنی صفت علیۃ کے واجب بالذات ہونا ضروری نہیں ہے، پس (علۃ اولی کا عدم) محض اس لیے محال ہو گیا ہے کہ اتفاقاً واقع میں وہ واجب بالذات تھی اور اس کا محال ہونا محض اُس کی ذات کا اقتضاء ہے نہ کہ علت ہونے کی وجہ سے اس کا عدم ممتنع قرار پایا ہے (الغرض معلول اول کا عدم واجب لذاتہ کے عدم کو اگر مستلزم ہے تو اس کی واقعی صورت یہ تھی) لیکن اگر اسی صورت کو معکوس کر لیا جائے یعنی علت اولیٰ کے عدم کو فرض کیا جائے تو برخلاف پہلی صورت کے یہ عدم معلول اول کے عدم کو مطلقاً مستلزم ہو گا کیونکہ معلول اول کا افاضہ محض علت اولیٰ سے ہوتا ہے نہ کہ کسی اور سے،

لیکن سمجھ میں نہیں آتا کہ اس جلالت قدر اور دقت نظر کے باوجود محقق جیسے فاضل مفکر سے یہ امر کس طرح مخفی رہا کہ واجب بالذات نہ صرف ذات کی حد تک واجب ہوتا ہے بلکہ ذات کے ساتھ ساتھ وہ اپنے تمام نعوت اور صفات کے لحاظ سے بھی واجب ہی ہوتا ہے اور یہ علت اولیٰ کی علیت بھی نفس اس کی ذات ہی کا اقتضاء ہوتا ہے جس میں کسی اور حالت منتظرہ یا کوئی امر خارج از ذات اسباب ودواعی کی ضرورت

نہیں ہوتی، اور وہ بذات خود ایسا قیوم وجود ہے کہ اس کی قیومیت اور اس کا افاضہ بالکل تام ہے اور جس وجہ سے اس کی ذات متحقق ہوتی ہے، اس کی علیت کا تحقق بھی نفس ذات ہی کا اقتضاء ہوتا ہے جس میں کسی خارجی یا ایسی عقلی مغائرت کو دخل نہیں جو ذہنی تحلیل کے ذریعے سے پیدا ہوتی ہے اور اگر سبب اوّل کی سببیت کو (بجائے واجب ہونے کے) ممکن فرض کیا جائے تاکہ اس میں اور معلول اول میں لزوم کے تعلق کی تصحیح ہو جائے تو ہم اپنی گفتگو کو یہاں سے ہٹا کر خود سبب اول اور اس کی سببیت کی طرف منتقل کر دیں گے، اور پوچھیں گے کہ سبب اول اور اس کی سببیت ممکن ہے، اب اگر بات بڑھائی جائے گی تو سبب اول اور سببیت کے سلسلے میں یہ کلام تسلسل کے حدود تک پہنچ جائے گا، ورنہ وہی پہلی خرابی واپس لوٹ آئے گی، آخر اس کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے، جب کہ یہ مسلم ہے کہ موجود اوّل میں کوئی امکانی جہت نہیں ہے، خواہ یہ جہت اس کی ذات کی حیثیت سے فرض کی جائے یا ذات کے کمالات کی رو سے اعتبار کیا جائے یا اس کے اضافی محاسن وخیرات اور افاضی برکات کو سامنے رکھ کر پیدا کی جائے، پس اس معاملے میں حق یہی ہے کہ معلول اول کے لیے ایک تو امکانی ماہیت ہے اور ایک ایسا وجود ہے جو واجب سے مستفاد ہے، پس معلول اول اپنی اعیانی ہویت کے لحاظ سے در اصل ایسی دو چیزوں سے مرکب ہے جو مادّہ اور صورت سے مشابہ ہیں، جن میں ایک تو صرف فقر و فاقہ اور قوۃ و استعداد، پوشیدگی و بطون، یعنی امکان ہے اور دوسرا صرف استغنا، اور فعلیت ظہور و وجوب ہے، اور تم کو میرے مسلک کے متعلق یہ معلوم ہو چکا ہے کہ موجودات میں تعلق اور علیت کا منشا اس کے سوا کچھ نہیں ہے کہ یہ وجود وں کے مختلف بھیس اور پیرائے ہیں، اور ماہیت کا علت کے ساتھ بالذات کوئی تعلق نہیں ہے، اور جو کچھ ہے وہ محض اس وجود کی بدولت ہے جو اس ماہیت کی طرف منسوب ہے، اور یہ بات بھی گزر چکی کہ وجود ممکن

میں امکان کے جو معنی ہیں وہ اس معنی سے بالکل مغائر ہیں جو ماہیات ممکنہ کے امکان کے لیے جاتے ہیں اور یہ کہ ان دونوں امکانوں میں ایک امکان ایسا ہے جو ضرورت ذاتی کے ساتھ جمع ہوتا ہے، بلکہ وہ بجنسہ ضرورت ذاتی ہی ہے، بخلاف دوسرے امکان کے کہ اس میں اور ضرورت ذاتی میں منافاۃ کی نسبت ہے،

اس کے بعد اب یہ کہیں گے کہ اگر معلول اول، کو نفس اس کی ماہیت کے لحاظ سے پیش نظر رکھا جائے، جس مرتبے میں کمال اتم تک اس کی رسائی نہیں ہوتی اور اس کی وہ تعیینی خصوصیت جس کی بدولت تاریکی اور عدم سے وہ آلودہ ہوتا ہے اگرچہ کبریا اول کی تیز روشنی کے اندر اس کا یہ عدم اور اس کی تاریکی پوشیدہ ہو جاتی ہے اور اول کے نور کی شعاعوں کے طوفان میں اس کی ظلمت مضمحل شدہ محسوس ہوتی ہے، لیکن با ایں ہمہ اس اعتبار سے اس کا عدم ممکن ہی کی صف میں داخل ہوگا، بلکہ سچ تو یہ ہے کہ اس کے عدم کا حال ازلاً اور ابداً اس حیثیت سے اس کے ہم دوش ہی رہے گا، دونوں کا حال یکساں ہوگا، یقیناً اس نقطۂ نظر سے جب معلول اول کی نفس ماہیت کو صرف اس کی ماہیت کی حیثیت سے سوچا جائے اور کسی دوسری چیز کا اس وقت لحاظ نہ ہو تو یہ اس کا ایسا مرتبہ ہوگا جس کے متعلق کہا جا سکتا ہے کہ اس مرتبے میں اس (یعنی معلول اول) کو عدم اور وجود دونوں کی بو بھی میسر نہیں ہوئی،

لیکن کیا اس حیثیت سے اس کا یہ عدم واجب کے عدم کو مستلزم ہوگا؟ یقیناً نہیں، کیونکہ اس حیثیت سے تو اس میں (معلول اول میں) اور واجب میں کوئی ربط ہی پیدا نہیں ہوتا،

اور اسی معلول اول کو اگر (ماہیت کے اعتبار سے نہیں بلکہ) اس وجود کے اعتبار سے لحاظ کیا جائے جس کا قوام خود ذات حق سے حاصل ہوا ہے اور واجب اول اپنے وجوب کے ذریعے سے

اس کا متقوم ہے تو اس وقت اس کا عدم اس لیے ممتنع ہو جائے گا کہ اس کے قیوم کا عدم ممتنع ہے اور اس کا (یعنی معلول اول کا) وجود واجب اول (حق تعالیٰ) کے وجود کو مستلزم ہے اور ان دونوں میں اسی قسم کا لزوم ہو گا جیسا کہ معلول کا وقوع علت موجبہ کے وقوع کو مستلزم ہوا کرتا ہے مگر ایسی صورت میں قطعاً یہ لازم نہیں آتا کہ ممکن محال کو مستلزم ہو گیا، کیونکہ نفس اس عدم کو کوئی امکانی جہت اور پہلو حاصل نہیں ہے، جب اس عدم کو نفس عدم اور اس کی ذات کی حیثیت سے فرض کیا جائے ٹھیک جو حال اس کے وجود کا ہے، جب اس وجود کو نفس اس وجود کے اعتبار سے لحاظ کیا جائے اور اس سے یہ بھی لازم نہیں آتا کہ ہر وجود کے لیے بالذات واجب ہونا ضروری ہو جائے جیسا کہ ہم ازلی ضرورت اور اس ذاتی ضرورت میں فرق بیان کر چکے ہیں، جس میں ذاتیت کو بطور قید کے فرض کیا جاتا ہے اور اسی فرق کی وجہ سے ہر عدم کا ممتنع بالذات ہونا بھی غیر ضروری ہو جاتا ہے، خصوصاً اس کتاب میں (ادراک حقائق) کی جو روش اختیار کی گئی ہے اس کو سامنے رکھنے کے بعد یہ بات بالکل روشن اور بیّن معلوم ہوتی ہے۔

البتہ فلسفے کی تعلیم و تفہیم کا جو عام مروج طریقہ ہے اس کے اعتبار سے کچھ بعید نہیں ہے کہ کسی کے دل میں وسوسہ پیدا ہو (اور گزشتہ تقریر کی پہلی شق کو لے کر وہ سوال کرے اور یوں پوچھے) کہ معلول اول کی ذات کو عقل اس طرح مجرد کر کے تصور کرے کہ اس کے ساتھ کسی غیر کا قطعاً کوئی لحاظ نہ ہو اور ایسی صورت میں ہر قسم کے لزوم کا علاقہ اس سے منقطع ہو جاتا ہے اگر اس سے یہ مقصد ہے کہ معلول اول کا عدم واجب اول کے عدم کو نفس الامر اور واقع کے لحاظ سے مستلزم ہو یا نہ ہو، لیکن یہ عدم استلزام صرف اس عقلی اعتبار کی حد تک محدود ہے اور محض اس حال کی حد تک یہ حکم محفوظ ہے تو اس سے یہ کب لازم آتا ہے کہ دونوں میں لزوم کا علاقہ نفس الامر کے اعتبار سے بھی نہیں، کیونکہ اس خاص حال کا عدم لزوم نفس الامری

لزوم کے منافی نہیں ہے، اور اگر شق اول کا مطلب یہ ہے کہ معلول اول کے عدم اور واجب کے عدم میں نفس الامری لزوم بھی باقی نہیں رہتا تو اس کا بطلان قطعاً بیّن اور ظاہر ہے کیونکہ جب معلول اول واجب کا نفس الامر اور واقع کے لحاظ سے معلول ہے تو پھر وہ اپنی علت اور سبب کو مستلزم نہ ہوگا اس کے کیا معنی ہو سکتے ہیں؟

لیکن اس کا جواب یہ دیا جا سکتا ہے کہ (واجب کا) معلول دراصل ممکن کی ماہیت ہوتی ہی نہیں بلکہ ممکن کا وجود دراصل واجب کے وجود کا معلول ہوتا ہے، اور اسی طرح ممکن کا عدم واجب کے عدم کا معلول ہوتا ہے، (عام مسلک کی بنیاد پر) ایک شبہہ یہ بھی کیا جا سکتا ہے کہ گزشتہ دو شقوں میں آخری شق سے اگر یہ مقصد ہے کہ جو عدم علت کی وجہ سے ممتنع ہو جاتا ہے وہ ممکن بالذات باقی نہیں رہ سکتا، تو اس کا فساد بالکل ظاہر ہے، کیونکہ جو امتناع غیر کے ذریعے سے حاصل ہو اس میں اور امکان بالذات میں کوئی تصادم اور تناقض ہی نہیں ہے، اور یہ دونوں ایک دوسرے کے متنافی ہی نہیں ہیں، بلکہ واقعہ تو یہ ہے کہ امتناع بالغیر کا معروض اور موصوف ہمیشہ وہی ممکن ہوتا ہے جس کا امکان ذاتی ہو، مگر ہم اس کے جواب میں اب کہتے ہیں کہ اچھا ہماری غرض اس تقریر سے یہی تھی کہ عدم کو جب نفس عدم کی حیثیت سے تصور کیا جائے گا تو اس وقت امتناع کی جہت کے سوا اور کوئی دوسری جہت پیدا ہی نہیں ہو سکتی جس طرح وجود کی حقیقت کو جب نفس وجود کی حیثیت سے تصور کیا جائے گا تو بجز وجوب کے اس میں اور کوئی جہت باقی نہیں رہتی، آخر اس کے سوا اور کیا ہوگا، کیونکہ عدم کے لیے تو یہ محال ہے کہ وہ امکانی وجود کے ساتھ متصف ہو سکے جیسا کہ وجود کے لیے یہ محال ہے کہ وہ عدم کو قبول کرے ورنہ پھر یہ ماننا پڑے گا باہم ماہیتوں میں انقلاب ممکن ہے اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ امتناع بالغیر یا وجوب بالغیر سے جو چیز موصوف ہوگی وہی ممکن بالذات ہوتی ہے، یعنی وجود اور عدم کی نسبت اس میں مساوی ہوتی ہے

یا وجود و عدم دونوں کی عدم ضرورت کو اس کے ساتھ مساوات کی نسبت ہوتی ہے،

میں نفس وجود اور عدم کے سوا کسی اور چیز کے متعلق اس مقدمے کی صحت کو تسلیم نہیں کرتا، اور ان دونوں (وجود و عدم) میں بھی،

وجوب غیری کا دراصل حقیقی موصوف وہ وجوب ہے جو غیر سے متعلق ہوتا ہے، اسی طرح امتناع غیری کا موصوف وہ عدم ہے جو اپنے وجوب کا مقابل ہوتا ہے،

اس پر اگر تم یہ اعتراض کرو کہ جس طریقے سے تم نے ممکن اور ممتنع میں لزومی علاقے کو جائز قرار دیا ہے اگر اس کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو قیاس خلف کی ساری عمارت گر پڑے گی جس کا سارا دار و مدار محض اسی علاقے کے عدم جواز پر مبنی ہے، کیونکہ قیاس کی اس قسم میں کسی شے کا محال ہونا اس بنیاد پر ثابت کیا جاتا ہے کہ اس کے وقوع سے کسی ممتنع بالذات کے وقوع کو تسلیم کرنا پڑتا ہے، لیکن جب ممکن بالذات ممتنع بالذات کو مستلزم ہو سکتا ہے جیسا کہ یہاں دعویٰ کیا گیا ہے تو یقیناً اس قیاس کے نتیجے کی صحت مشکوک ہو جاتی ہے کہ استدلال کی تکمیل جس مقدمے پر مبنی تھی اسی کو مشتبہ کر دیا گیا، (اب کہنے والا مثلاً کہہ سکتا ہے) کہ غیر متناہی بعد باوجود محال بالذات کو مستلزم ہونے کے اب اس کا وقوع محال نہیں قرار دیا جا سکتا، یعنی یہ جو کہا جاتا تھا کہ اگر کسی بعد کو غیر متناہی فرض کیا جائے گا تو لازم آئے گا کہ غیر متناہی دو حاصرین (یعنی گھیرنے والے خطوط) میں محصور اور محدود ہو جائے، اب یہ محال باقی نہیں رہا کیونکہ زیادہ سے زیادہ یہاں یہ لازم آیا کہ غیر متناہی بعد کے ماننے کی وجہ سے ایک ممتنع بالذات کا ماننا ناگزیر ہو جاتا ہے، لیکن اس سے بعد کا غیر متناہی ہونا کیوں ناممکن قرار پائے جب کہ ممکن بالذات اور ممتنع بالذات میں لزومی علاقے کے جواز کا فتویٰ دیا جا چکا ہے،

میں اس کے جواب میں کہتا ہوں کہ اس پیچیدگی کے حل کی

ایک صورت تو پہلے گزر چکی ہے، اور اب ہم یہاں مزید ایک اور جواب کا اضافہ کرتے ہیں، اور وہ یہ ہے کہ وہاں (یعنی قیاس خلف) میں ممکن کے معنی اور ہیں، اور یہاں اس کے معنی دوسرے ہیں، (قیاس خلف) میں ممکن سے ایسی چیز مراد تھی جس کے امکان کی تعریف یہ ہے کہ جس میں طرفین (عدم و وجود) کے وقوع اور تحقق کی عدم ضرورت نفس الامر کے اعتبار سے ہو، اور یہ کہ خارجی ماحول یا کون (ہستی) کی نفس طبیعت اس کے وقوع اور عدم وقوع سے سرتابی نہ کرتی ہو، اور لفظ ممکن سے مراد یہاں دراصل کسی شے کی وہ ماہیت ہے جس کو نفس اس کی ذات کی حیثیت سے صرف ذات ہی کے اعتبار سے پیش نظر رکھا گیا ہے، نہ کہ واقع اور نفس الامر کے اعتبار سے، کیونکہ مثلاً معلول اول یا تمام ابداعیات (یعنی وہ چیزیں جو کسی مادے سے نہیں پیدا ہوئی ہیں، نفس الامر کے اعتبار سے اس کا حال بجز تحقق، یافتگی اور تحصل کے کچھ نہیں ہے، اور یہ بات گزر چکی ہے کہ ایسے ممکن کے امکان کی ظلمت وتاریکی قیوم تعالیٰ کے نور کی جگمگاہٹ کے اندر چھپ کر رہ جاتی ہے، پس جس ممکن کے متعلق یہاں دعویٰ کیا گیا ہے کہ وہ ممتنع کو بھی مستلزم ہو سکتا ہے، اس سے یہی ممکن مراد ہے یعنی ایسا ممکن اپنی ذات کی حیثیت سے نہیں بلکہ اپنے خاص وصف کی رو سے جس کا نام عدم ہے، اور جس طرح وہ ممتنع کو مستلزم ہے اسی طرح وہ واجب کو بھی مستلزم ہوتا ہے، لیکن یہاں بھی اپنی ذات کے اعتبار سے نہیں بلکہ اسی حال کی وجہ سے جس کا نام وجود ہے، اور قیاس خلف میں جو ممکن بولا جاتا ہے، اس سے مراد وہ ممکن ہے جس کے امکان کو نفس الامر کے اعتبار سے تصور کیا جائے، نہ کہ مرتبۂ ذات کے لحاظ سے، اور ان دونوں میں جو فرق ہے وہ ظاہر ہے کہ ٹھیک اس کی مثال ایسی ہے کہ امتناع ذاتی سے کبھی عدم اور نیستی کی وہ ضرورت مراد لی جاتی ہے جو بہ اعتبار ذات اور اس کی اس ماہیت کے اعتبار سے پیدا ہوئی ہے جسے مقدر اور فرض کر لیا جاتا ہے مثلاً شریک باری اور اجتماع نقیضین کا اجتماع،

اور کبھی اس امتناع سے مراد عدم کی وہ ضرورت ہوتی ہے جو نفس الامر کے اعتبار سے حاصل ہو، خواہ اس کا مصداق وہی مفروضہ ماہیت ہو، یا اس کا مصداق کوئی اور شے ماہیت کے سوا ہو، جو اس امتناع کو نفس الامر اور واقع میں مقتضی ہو، یا اس کا مصداق وہ علت ہو جو اس امتناع کو وجود کے پیرایۂ خاص یا کون اور واقعے کی ہیئت خاصہ کی بنیاد پر مقتضی ہو،

اسی طرح سے ذاتی ضرورت کی اصطلاح سے کبھی مقصد یہ ہوتا ہے کہ جو کسی شے کو نفس مرتبۂ ذات کے اعتبار سے ثابت ہو، اور کبھی اس کا اطلاق اس پر ہوتا ہے جو مرتبۂ ذات یا اس سے عام تر حیثیت سے ثابت ہو، یعنی یہ ضرورت مطلقاً نفس الامر کے اعتبار سے ثابت ہوتی ہے خواہ وہ مرتبۂ ذات کے اعتبار سے بھی ثابت ہو جیسا کہ ذات قیوم احدی کا حال ہے، یا یہ ضرورت اس علت کی بدولت پیدا ہوئی ہو جو اس شے کی مقتضی ہوتی ہے، کبھی اس کی تعبیر یوں کی جاتی ہے کہ ضرورت کی پہلی قسم کو دوام ازلی کہتے ہیں، اور دوسری کو دوام ذاتی کے نام سے موسوم کرتے ہیں،

بہر حال اب یہ ثابت ہو گیا کہ خلفی قیاسوں یا شرطیہ قضایا سے جو استثنائی قیاس بنائے جاتے ہیں، ان کے نتائج عقلی بداہت کی بنیاد پر کیوں واضح ہوتے ہیں؛ وجہ یہ ہوتی ہے کہ خلفی یا استثنائی قیاسوں کے قضایا جن کے وقوع کے فرض کرنے سے ممتنع بالذات کا وقوع ماننا پڑتا ہے وہ نفس الامر کے اعتبار سے کبھی ممکن نہیں ہو سکتے بلکہ امتناع ذاتی سے وہ جدا ہو ہی نہیں سکتے خواہ ان کا امتناع نفس اپنی ذات اور ماہیت کی وجہ سے ہو، یا اس سبب امتناع کی بدولت ہو، جس کی سببیت تام اور کامل ہوتی ہے، مثلاً کہا جاتا ہے کہ عقلی اور بسیط جواہر کا عدم عدم سابق ولاحق محال ہے، کیونکہ اگر ایسا نہ ہو گا یعنی ان کا عدم کسی وجہ سے بھی ممکن ہو گا تو ان کا عدم اس علت کے عدم کی وجہ سے ہو گا جس نے انھیں ان کی ذاتیں عطا کی ہیں یا ان جواہر بسیطہ عقلیہ کے لیے بھی اس مادے کی ضرورت تسلیم کرنی پڑے گی جو عدم اور وجود دونوں کو قبول کر سکتا ہو حالانکہ تالی کی دونوں شقیں بالذات محال ہیں جیسا کہ اپنی جگہ پر

یہ بات بیان کی جا چکی ہے، بہر حال جب تالی کی دونوں شقیں محال ہوئیں تو مقدم کا محال ہونا ظاہر ہے،

اب ظاہر ہے کہ اس قیاس میں جس امکان کا ذکر کیا گیا ہے اس سے مقصود وہ امکان نہیں ہے جو فقط مرتبۂ ماہیت میں ثابت ہوتا ہے کیونکہ اگر اس میں عدم کے امکان کی نفی سے یہ مراد ہو کہ نفس مرتبۂ ماہیت کی حد تک صرف اس کی نفی کی جاتی ہے، اور یہ سمجھا جائے کہ ان جواہر عقلیہ میں نفس مرتبۂ ماہیت میں بھی امکان نہیں ہے تو اس کا مطلب پھر یہ ہوگا کہ ہر عقلی جوہر واجب بالذات اور قیوم واحد بن جائے حالانکہ حق تعالیٰ کی ذات (اس شرکت) سے بلند و برتر ہے، اور حکماء اس بد ترین تصور سے قطعاً بری ہیں،

امکان کے ساتھ کسی شے کے موصوف ہونے پر بعض علمی کتابوں میں ایک شبہہ کیا جاتا ہے، ممکن ہے کہ وہ تمھارے گوش زد بھی ہوا ہو اور وہ شبہہ یوں کیا جاتا ہے کہ جو چیز امکان کے ساتھ موصوف قرار دی جائے گی اس کی دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں یعنی وہ موجود ہوگی یا معدوم، لیکن ہر صورت میں اس کے لیے ناممکن ہے کہ جس صفت کے ساتھ موصوف ہے اس کے مقابل کو قبول کرے کیونکہ اگر یہ ممتنع نہ ہوگا تو ماننا پڑے گا کہ ایک ہی محل میں دو متقابل و متضاد صفات جمع ہو گئے، اور جب ان دونوں (وجود و عدم) میں سے ایک ممتنع ہو جائے گا تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ ان میں ایک کا امکان (یعنی امکان خاص) ممتنع ہو جائے کیونکہ طرفین (وجود و عدم) میں سے ایک کا امتناع دوسرے پہلو اور طرف کے وجوب کو مستلزم ہوا کرتا ہے، حاصل یہ نکلا کہ کسی صورت میں اب اس شے میں امکان کے محکوم علیہ بننے کی صلاحیت جاتی رہی،

نیز اسی کی تقریر یوں بھی کی جا سکتی ہے کہ جس چیز کو ممکن قرار دیا جاتا ہے اس کو اس سبب تام کے وجود کے ساتھ فرض کیا جائے گا تو ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں ایسا ممکن واجب ہو جائے گا یا اس ممکن کو اس کے سبب کے ارتفاع اور نفی کے ساتھ فرض کیا جائے گا تو اس وقت

وہ ممکن ممکن نہیں بلکہ ممتنع ہو کر رہ جائے گا، پھر اب بتایا جائے کہ ممکن بے چارہ آخر کس وقت ممکن باقی رہتا ہے،

اس شبہے کے ازالے میں تم نے سنا ہوگا کہ پہلی تقریر کی مدافعت عام طور سے یوں کی جاتی ہے کہ تقریر اول میں جو دو شقیں قائم کی گئی ہیں، بات ان ہی دو شقوں میں منحصر نہیں ہے، یعنی تردید ان تمام شقوں کو حاوی و حاصر نہیں ہے، جن کا یہاں احتمال پیدا ہو سکتا ہے، کیونکہ شبہے میں وجود اور عدم کا جو ذکر کیا گیا ہے اس سے کیا مقصد ہے، اگر تحیث مراد ہے (یعنی جن تمام حیثیتوں میں ممکن کو لحاظ کیا جا سکتا ہے اس میں کل یہی دو حیثیتیں پیدا ہوتی ہیں) تو یہ غلط ہے، اس لیے ایک شق ابھی اور باقی ہے، یعنی یہ کہ ممکن کو اس حیثیت سے تصور کیا جائے کہ وجود اور عدم دونوں میں سے کسی ایک کا بھی اعتبار نہ کیا جائے، کیونکہ امکان سے جو چیز موصوف ہوتی ہے، وہ تو ماہیت کا وہ مرتبہ ہے جسے اطلاقی مرتبہ کہتے ہیں اور جو وجود اور عدم دونوں سے مطلق ہے اور اگر کوئی چیز عدم کو اس لیے قبول نہ کر سکتی ہو کہ بحیثیت اتصاف بالوجود کے وہ فرض کی گئی ہے، تو اس سے یہ کب لازم آتا ہے کہ وہ عدم کو کسی اور حیثیت سے بھی قبول نہ کر سکے اور اسی کی بالعکس صورت کا بھی یہی حال ہے، بلکہ وجود اور عدم کے قبول کی تصحیح کے لیے صرف اس کی ضرورت ہے کہ ماہیت کو ہر قسم کے قیود سے مطلق اور آزاد فرض کیا جائے، اور اگر تقریر کی تردید میں تحیث نہیں بلکہ صرف توقیت مقصود ہے تو ایسی صورت میں ہم اپنے کو اس کا مجاز پاتے ہیں کہ ان دو شقوں میں سے جس کو چاہیں تسلیم کر لیں اور کوئی خرابی پیش نہیں آتی اور شک کا ازالہ اس طرح کیا جائے گا کہ شبہے میں جو یہ کہا گیا ہے کہ "لیکن ہر صورت میں ناممکن ہے" الخ یہاں صورت کی شرح میں کہا جائے گا، یعنی ہر وقت میں یہ ممتنع ہے کہ وہ اس صفت کے مقابل کو قبول کرے، جس کے ساتھ وہ موصوف ہے، پس یہیں پر کہا جائے گا کہ یہ مقدمہ غیر مسلم ہے، البتہ جو بات تسلیم کی گئی ہے وہ یہ

ہے کہ کسی ایسی صفت سے کوئی شے موصوف نہیں ہو سکتی جس کے مقابل کے ساتھ اس کا اتصاف متحقق ہو چکا ہے اور ممکن کے اندر یہ بات لازم نہیں آتی، حاصل یہ ہے جو بات ناجائز ہے وہ لازم نہیں آرہی ہے، اور جس کا لزوم ہو رہا ہے وہ ناجائز نہیں ہے،

اسی طرح دوسری تقریر کے متعلق یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ جو شبہے کی تقریر میں یہ بات کہی گئی کہ "جس چیز کو ممکن قرار دیا جاتا ہے اس کو اس کے سبب تام کے وجود کے ساتھ فرض کیا جائے گا" یا اس کے عدم کے ساتھ" ہم کہتے ہیں یہاں ساتھ اور "معیت" سے اگر ماہیت اور اس کے مراتب کی معیت مراد لی گئی ہے تو دونوں شقوں میں تردید محتمل ہو جاتی ہے، ہاں! اگر شق ثانی میں رفع اور نفی کی معیت نہیں بلکہ معیت کی نفی اور رفع مقصود ہو تو پھر اختلال باقی نہیں رہتا، اور باعتبار وجود کے یہاں معیت کا ذکر کیا گیا ہے تو اس میں شک نہیں کہ تردید صحیح ہو جاتی ہے؛ لیکن امکان کے ساتھ ماہیت جو موصوف ہوتی ہے یہ اتصاف وجود کے اعتبار سے کب ہوتی ہے، خواہ ماہیت سبب کے ساتھ ہو یا نہ ہو، بلکہ امکان کے ساتھ ماہیت کا اتصاف تو نفس اس کی ذات کی حیثیت سے ہوتا ہے جب اس کو اس کی ذات کے اعتبار سے پیش نظر رکھا جائے، یعنی من حیث هی هی، تصور کی جائے،

بہرحال اب یہ ثابت ہو گیا کہ ہر ممکن اگرچہ ایسے دو وجودوں میں لپٹا رہتا ہے جس میں ایک سابق ہوتا ہے یعنی وہ وجوب جو اس کی علت کا اقتضاء ہوتا ہے اور دوسرا اس کا وہ وجوب جو لاحق ہوتا ہے، اور جو اس ماہیت کا ایک حال باعتبار واقع کے ہوتا ہے، یا ایسے دو امتناعوں میں گھرا ہوتا ہے جن میں سے ایک لاحق ہوتا ہے، اور ایک سابق، لیکن ان دونوں حالوں میں کوئی حال ایسا نہیں ہے جو ماہیت کے اس حال کے ساتھ متصادم ہوتا ہو، جو من حیث هی هی خود اس ماہیت کے لیے پیدا ہوتا ہے، عامۂ فلاسفہ یوں ہی تقریر کرتے ہیں:۔

لیکن ایک عارف بصیر یہ سمجھ سکتا ہے کہ ان ساری تقریروں میں دراصل ان لوگوں نے اس کا اعتراف کیا ہے کہ ماہیت کو وجود کی علت کے ساتھ کوئی ربط نہیں ہے، اور وجوب سابق ہو یا لاحق ان کے ساتھ خود امکانی ماہیتوں کی نفس ذات نہیں بلکہ صرف ان کا وجود موصوف ہوتا ہے، کیونکہ ماہیت کی وہ حیثیت جس میں اس کو وجود اور عدم دونوں سے مطلق قرار دیا جاتا ہے خود اس کی یہ حیثیت وجوب کے ساتھ متصف ہونے کی منافی ہے، خواہ اس کا منشا خود اس کی ذات کو قرار دیا جائے یا اس علت کو جو اس کی مقتضی ہے،

خلاصہ یہ ہے کہ امکانی ماہیتیں دراصل نفس اپنی ذات کی حیثیت سے پردۂ خفا اور حجاب بطون سے باہر نکل کر ظہور و شہود کی جلوہ گاہ میں نہ اب تک آئی ہیں اور نہ آیندہ ابد تک وہ باہر آسکتی ہیں، گویا ازلاً و ابداً وہ ہمیشہ بطلان، اور پوشیدگی خفا اور بطون کی حالت میں تھیں اس وقت ہیں اور آیندہ رہیں گی، اور جب وجود ہی کے ساتھ موصوف نہ ہوئیں نہ ہو سکتی ہیں تو پھر ایسے خارجی صفات جن کا مرتبہ وجود کے بعد ہے، ان سے ان امکانی ماہیتوں کا مفلس ہونا بالکل ظاہر ہے، پس ہر قسم کے کمالی حالات، اور وجودی صفات ان کے ساتھ صرف وجود ہی متصف ہوتا ہے، اور بیچاری ماہیت ان تمام حالات میں صرف وجود کی تابع ہوتی ہے، اور وجود کے مختلف اطوار و انحاءِ خاص خاص ماہیتیں اس کے ساتھ لگی چلی جاتی ہیں، مخصوص ماہیتوں کے اسی لحوق کی بعض لوگ تعین خاص وغیرہ الفاظ سے تعبیر کرتے ہیں اور بعضوں نے اسی کا نام وجود خاص رکھا ہے، وجود کے ساتھ ماہیت کس طرح تابع ہوتی ہے، اس کی اچھی مثال آئینے کی وہ صورت ہے جو اس اصلی صورت کی تابع ہوتی ہے جس کے مقابلے میں آئینے کے اندر صورت کا ظہور ہوتا ہے جس طرح آئینے کی عکسی صورت اس صورت کے وجود کے ساتھ پائی جاتی ہے جس کا وہ عکس ہے، اور اپنی مقدار، شکل، رنگ ڈھنگ ہر بات میں وہ اپنے اصل کی تابع ہوتی ہے،

اس کی حرکت سے اس میں حرکت اور اس کے سکون سے اس میں سکون پیدا ہوتا ہے، الغرض وہ سارے صفات جن کا تعلق بینائی اور باصرہ سے ہے، ان سب کا عکس اپنے اس اصل کا تابع ہوتا ہے، جس کی وہ اصل ہے، لیکن آئینے کے عکس کا ان تمام صفات کے ساتھ اتصاف کیا واقعی طور پر ہوتا ہے؟ قطعاً نہیں، بلکہ یہاں جو کچھ ہے صرف بطور نقل و حکایت کے ہے اور یہ صرف زور تخیل کا نتیجہ ہے، کسی ایک صفت کے ساتھ بھی عکس حقیقی طور پر متصف نہیں، یہی نسبت ماہیت اور وجود کے دیگر متعلقات کے درمیان ہوتی ہے، ماہیت نفس اپنی ذات کی حیثیت سے صرف وجود کا ایک خیال اور اس کا ایک ایسا عکس ہے جس کا ظہور عقلی اور حسی مدارک اور آئینوں میں ہوتا ہے، پس اصل واقعہ وہی ہے جس کی طرف اکابر ارباب معرفت اور اولیائے کاملین گئے ہیں، یعنی یہ کہ "سارا عالم خیال میں ایک خیال ہے" مشہور لاہوتی بزرگ و عارف حضرت شیخ محی الدین ابن العربی (رحمۃ اللہ علیہ) فتوحات مکیہ کے ترسٹھویں (۶۳) باب میں ارقام فرماتے ہیں:-

جب کوئی آدمی آئینے میں اپنی صورت دیکھتا ہے تو بغیر کسی شک کے اگر یہ یقین کرتا ہے کہ ایک طرح سے وہ اپنی ہی صورت دیکھ رہا ہے تو اسی کے ساتھ دوسری وجہ سے وہ یہ بھی سمجھتا ہے کہ اپنی صورت نہیں دیکھ رہا ہے، کیونکہ آئینے کے چھوٹے بڑے ہونے کی وجہ سے اس کی صورت چھوٹی اور بڑی ہو جاتی ہے، مگر باایں ہمہ وہ اس کا انکار نہیں کر سکتا کہ اس نے اپنی صورت نہیں دیکھی ہے، پھر بھی وہ جانتا ہے کہ آئینے میں اس کی صورت نہیں ہے، اور اس کا بھی یقین رکھتا ہے کہ اس کی صورت آئینے اور اس کے درمیان میں بھی نہیں ہے،

پس اگر ایسا آدمی یہ کہے کہ اس نے اپنی صورت دیکھی بھی ہے اور نہیں بھی دیکھی ہے تو یقیناً وہ اپنے اس قول میں نہ صادق ہے اور نہ کاذب،

اب بتایا جائے کہ آئینے میں جو صورت نظر آتی ہے، اس کی حقیقت

کیا ہے اور وہ کس جگہ ہے؟ اس کے کیا حالات ہیں،

یقیناً یہ صورت منفی بھی ہے اور ثابت بھی ہے، موجود بھی ہے، معدوم بھی ہے، معلوم بھی ہے، مجہول بھی ہے،

حق تعالیٰ نے دراصل اپنے بندوں کے لیے (آئینے کے عکس کی) ایک مثال قائم فرمائی ہے، تاکہ جب وہ ایک ایسی ادنیٰ درجے کی چیز جس کا تعلق اسی عالم سے ہے جب اسی کی حقیقت جاننے سے انسان معذور و عاجز، ششدر و حیران ہے، اور باوجود کوشش کے اس کی حقیقت سے واقف نہ ہو سکا تو ظاہر ہے کہ اپنے خالق کی حقیقت کے علم میں وہ اس سے زیادہ عاجز و لاچار ہے اور وہاں اس کی علمی حیرت کو زیادہ شدید ہونا چاہیے،

فصل اس فصل میں اس خیال کو باطل کیا جائے گا کہ کسی شے کے لیے وجود یا عدم اسی حد تک اولیٰ ہو سکتا ہے

جب تک یہ اولویت درجۂ وجوب کو نہ پہنچے، ماہیات کے جو حالات نفس ان کی ذات کی حیثیت سے بیان کیے گئے ہیں، نیز امکان کا تعلق ان ماہیتوں کے ساتھ کس طرز پر ہوتا ہے ان پر غور کرنے کے بعد تم شاید اسی سے یہ سمجھ سکتے ہو کہ ذاتی طور پر اس قسم کی اولویت کے ابطال کے لیے مزید کسی بار استدلال کے برداشت کرنے کی ضرورت نہیں ہے، خواہ اس اولویت کی شرح یہ کی جائے کہ ممکن کی ذات اس اولویت کی مقتضی اس معنی کے اعتبار سے ہوتی ہے کہ طرفین (وجود و عدم) میں سے کسی ایک کی طرف ممکن کا رجحان ضروری اور وجوبی طور پر تو نہیں ہوتا لیکن اس حد تک ہو سکتا ہے کہ ماہیت اس رجحان کے بعد بھی ممکنیت کے دائرے سے نہ نکلنے پائے، یا اس کی تفسیریوں کی جائے کہ ماہیت کے لیے ان دو طرفوں میں سے ایک طرف زیادہ مناسب اور الیق ہے، لیکن یہ لیاقت اور موزونیت اس حد تک نہیں پہنچ سکتی کہ ضرورت اور وجوب کی سرحد تک وہ پہنچ جائے، نہ یہ لیاقت و موزونیت

کسی خارجی سبب کی وجہ سے پیدا ہوئی ہو اور نہ یہ بات اس قسم کی ذاتی اقتضا کی بدولت ہو، جیسا کہ وجوب ذاتی میں ہوا کرتا ہے،

آخر اب تک جو کچھ بیان کیا گیا ہے اس سے کیا یہ بات واضح نہیں ہوچکی ہے کہ ماہیت کا علاقہ وجود کے جاعل سے دراصل موجود یا اس وجود کی نفسہ کے طفیل میں پیدا ہوتا ہے جو دراصل جاعل ہی کا فیض ہوتا ہے، پھر جیسا کہ جاعل فیاض نفس اپنی ذات کی حیثیت سے ان مختلف مراتب کی بنیاد پر وجود بخشتا ہے جو کمال ونقص، قوت وضعف کے اعتبار سے مختلف ہوتے ہیں، ورنہ ماہیت کو نفس اپنی ذات کی حد تک کسی غیر سے کوئی علاقہ نہیں ہوتا، پس جب تک ماہیت وجود کے عالم میں خواہ وہ عرضی ہی طور پر کیوں نہ ہو، داخل نہ ہولے اس وقت تک وہ اپنی ذات کے اعتبار سے دنیا کی چیزوں میں سے کوئی ایسی چیز نہیں ہے کہ اس کی طرف کسی مفہوم کا انتساب بجز تقدیری اور فرضی طریقے کے کسی اور طریقے سے درست ہو، اور امکان اگرچہ نفس ماہیت ہی کے اعتبارات میں سے ایک ایسا اعتبار ہے جو اس میں وجود کے اتصاف سے پہلے بھی پیدا ہوتا ہے، لیکن جب تک ماہیت کی رسائی ہستی اور وجود کی منزل تک نہ ہولے، اور جب تک جاعل اس کے وجود کے ساتھ فیاضی نہ کرے اس وقت تک اس پر یہ حکم بھی نہیں لگایا جاسکتا کہ "وہ وہ ہے" یا یہ کہ "وہ ممکن ہے"

اگرچہ ماہیت کا ماہیت ہونا یا اس کا ممکن ہونا، یہ اس کے ایسے حالات ہیں جو یقیناً وجود اور وجود کے صفات سے پہلے بھی اس کے لیے ثابت ہیں اور تم کو یہ بھی معلوم ہوچکا ہے کہ ماہیت کو اپنی موجودیت پر عقلاً اسی قسم کا تقدم حاصل ہے، جس طرح موصوف کو اپنی صفت پر تقدم حاصل ہوتا ہے، پس یہی نسبت ماہیت کے ذاتی صفات اور اس کے وجودی صفات کے درمیان تصور کرنا چاہیے۔ لیکن یہ ہمارے اعتبارات صرف عقلی حد تک ہیں ورنہ عقلی اعتبارات سے کنارے ہوکر نفس خارج کے لحاظ سے یہاں نہ کوئی ایسا موصوف ہے اور نہ ایسی کوئی صفت جو باہم

ایک دوسرے سے ممتاز ہو، بلکہ خارج میں تو صرف ایک ہی چیز ہے اور وہ وجود ہے، اور موجود بحیثیت موجود ہونے کے ہے، اب اس کے بعد عقل اپنے خاص ذہنی کرتبوں اور تحلیلی کارستانیوں کے ذریعے سے یہ حکم پیدا کرتی ہے کہ بعض موجودات کے ساتھ کوئی ایسی بات لپٹی ہوئی ہوتی ہے جو نفس وجود اور موجود کے مفہوم سے ایک علٰحدہ شے ہے، پھر ذہنی میدان میں ایک اس میں موصوف قرار دیا جاتا ہے، اور دوسرا صفت، اور خارج میں معاملہ بالعکس ہوتا ہے کیونکہ عقل کے لیے زیادہ مناسب یہی ہے کہ ماہیت کو وجود پر تقدم حاصل ہو، اس لیے کہ عقل اور ذہن میں ماہیت کی کنہ اور ذات خود حاصل ہوتی ہے بخلاف وجود کے کہ اس کا عقل میں حصول بالکنہ نہیں ہوتا جیسا کہ اس کا ذکر پہلے گزر چکا ہے، اسی طرح خارج از عقل دائرے کے لیے یہی مناسب اور لائق ہے کہ یہاں وجود کو ماہیت پر مقدم قرار دیا جائے کیونکہ بالذات جو چیز واقع میں ہے وہ تو وجود ہی ہے، پس خارجی طور پر وہی اصل ہے اور ماہیت کو اس کے ساتھ ایک عرضی اتحاد ہے اور ماہیت کے یہی وہ لطیف معنی ہیں جس بنیاد پر وہ عرض ہے، اگرچہ جمہور اس سے غافل ہیں،

خلاصہ یہ ہے کہ کسی ماہیت پر امکان کا جو حکم لگایا جاتا ہے یہ صرف عقل کے اس اعتبار پر مبنی ہے جب عقل ماہیت کو وجود سے مجرد اور جدا کر کے فرض کرے یا اس سے قطع نظر کر لینے کے بعد کہ ماہیت وجود کے نور سے رنگین ہے، ورنہ اس قسم کے عقلی فرض سے کنارہ کش ہو کر صرف خارج کے لحاظ سے اگر دیکھا جائے تو اس کے وجود کی وہ ضرورت جو اس کے جاعل تام کی جانب سے پیدا ہوئی ہے، اس لحاظ سے خود ماہیت بھی ایک ضروری حقیقت بن جاتی ہے، رہا نفس اپنی ذات کی حیثیت سے تو ماہیت کے لیے صفات کے سلسلے میں کوئی صفت ثابت ہی نہیں ہوتی، نہ ضرورت اور نہ امکان نہ ان کے سوا کوئی اور صفت، اور ایسا معدوم جو ممکن ہو اس میں اور اس معدوم میں جو ممتنع ہے فرق صرف اس قدر رہ جاتا ہے کہ عقل اپنی

جستجو اور تلاش کے بعد یہ حکم لگاتی ہے کہ وہ معدوم جو ممکن ہے، اگر تقدیری ماہیت کے دائرے سے نکل کر مستقل اور حقیقی ماہیت بن جائے، تو اس وقت امکان بھی اس کے اعتبارات میں سے ایک اعتبار ہو گا بخلاف ان تقدیری ماہیتوں کے جو ممتنع ہیں، اگر کسی ایسے فرض کے زور سے جسے فرض محال کہتے ہیں، یعنی بفرض محال وہ مستقل اور حقیقی ماہیت قرار بھی دی جائیں تو اس وقت نفس ان ممتنع ماہیتوں کی فطرت وطبیعت امتناع کی کیفیت سے علیحدہ نہیں ہو سکیں، اور اس امتناع کے سوا اس میں کوئی اور چیز کی صلاحیت پیدا ہی نہیں ہو سکتی، ورنہ یہ مطلب کبھی نہیں ہوتا کہ معدوم بحیثیت معدوم ہونے کے امکان یا امتناع سے موصوف ہوتا ہے، آخر یہ کیسے ہو سکتا ہے جب معدوم نام ہی اس کا ہے کہ "وہ کچھ نہیں ہے" وجود بننے سے پہلے ماہیت ہے کہاں؟ جو اس کے لیے، وجود کو اولیٰ اور احق قرار دیا جائے، یا ماہیت کو پیش نظر رکھ کر کسی اور صفت یا بات کا استحقاق اس کے لیے زیادہ ثابت کیا جائے، باقی یہ تجویز کرنا کہ کوئی شے خود اپنی ذات کو ہستی اور کون بخش سکتی ہے، یا خود شے اپنی ذات کو تقرر و ثبوت عطا کرے، قطع نظر اس ذاتی بطلان کے جو اس تجویز کے اندر پوشیدہ ہے قطعاً انسانی عقل اس بوجھ کے برداشت کرنے پر آمادہ نہیں ہو سکتی، جب تک وہ مریض اور ماؤف نہ ہو،

بہر حال جو باتیں میں نے اب تک بیان کی ہیں اور ماہیت کے جن حالات کی میں نے تشریح کی ہے ان پر جمنے کے بعد ہر وہ شخص جس کی فطرت میں سلامتی ہے وہ "ذاتی اولویت" کے مسئلے کی نفی اور بطلان کے لیے مزید بیان و استدلال کا محتاج نہیں ہو سکتا،

اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے معلم ثانی ابو نصر فارابی نے اپنے اس مختصر رسالے میں جس کا نام "فصوص الحکم" ہے یہ تقریر کی ہے:-

کہ " اگر وجود کے سلسلے کو بغیر کسی وجوب کے مانا جائے تو اس وقت یا تو یہ ماننا پڑے گا کہ شے خود اپنی ذات کی موجد ہے، اور یہ ایک بیہودہ بات ہے، یا یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ شے کی نیستی اور اس کا عدم خود اپنی

ذات سے جائز ہے، اور یہ بات پہلی بات سے بھی زیادہ بیہودہ تر ہے"
اس کی تشریح یہ ہے کہ وہ اولویت اور احقیت جو نفس ذاتیات کی بدولت پیدا ہوتی ہو، اگر یہ اس شے کے وقوع کے لیے کافی اور تام علت ہے تو اس وقت لازم آتا ہے کہ شے اپنے نفس کی علت آپ ہو، یا یہ مانا جائے کہ کوئی شے محض طرفین میں سے کسی ایک طرف کے رجحان کی وجہ سے..... یوں بھی وقوع پذیر ہو سکتی ہے کہ اس کے وقوع کا نہ کوئی مقتضی ہے اور نہ اس کا کوئی ایسا موجب ہے (جو اس کے وجود کو اس کے عدم پر ترجیح دے) اور نہ خود اس شے کی ذات میں اس کے وجود کا اقتضاء یا ایجاب ہے اور نفس شے کے لیے عدم جائز ہے کیونکہ ابھی تک وہ اس امکان ذاتی کے دائرے سے باہر نہیں نکلی ہے،
پھر یہ امر بھی قابل غور ہے کہ ایسی صورت میں اس کے عدم کی علت بننے کی صلاحیت بجز وجود کی علت کے عدم کے سوا اور کسی چیز میں نہ ہوگی، اور یہاں مانا یہ گیا ہے کہ اس کے وجود کے لیے علت ہی نہیں ہے، تو نتیجہ کیا ہوا؟ یہی کہ اس چیز کے لیے عدم خود اس کی ذات کی جانب سے درست اور جائز ہوگا، یعنی وہ صحیح العدم بنفسہ ہوگی،
نیز اگر ذاتی رجحان کی بنیاد پر ممکن کا وجود ہو تو ممکن وجود کے ساتھ اس رجحان کی بدولت موصوف ہوگا، اور ظاہر ہے کہ وجود ممکن کا عین تو ہے نہیں، تو ایسی صورت میں وجود کے ساتھ ممکن کے اتصاف کا رجحان محض ممکن کی ذات کی بدولت ہوگا، اسی طرح وجود کے ساتھ ممکن کے اتصاف کی علت بھی ممکن ہی کی ذات ہوگی، کیونکہ علت سے ہماری مراد بجز اس کے اور کیا ہوتی ہے کہ علت اس چیز کا نام ہے، جس کی وجہ سے معلول کا ایک پلہ جھک جائے، اور ممکن کا وجود اس بات کے لیے کہ وہ خود اپنے تئیں وجود کے ساتھ متصف ہونے کی علت ہے اسی کے ساتھ اپنے عدم کی بھی وہی علت ہو جاتی ہے، کیونکہ اس کے رجحان کی رسائی وجوب کی حد تک ہوتی نہیں، پس نتیجہ یہ ہوا کہ ممکن کے عدم کا وقوع اس طور پر جائز ہو جاتا ہے، کہ اس کے عدم کا کوئی مرجح

نہیں ہے، بلکہ یوں کہئے کہ اس کا وقوع اسی صورت میں جائز ہے کہ وجود کو ترجیح دینے والا سبب بھی اس وقت موجود ہے، حالانکہ یہ بجز ایک مغالطے اور فریب کے اور کیا ہے،

اس وجہ سے کہ یہ بحث صانع کے اثبات اور مطلق نفس الامر کے ثبوت سے پہلے چھیڑی گئی ہے، کسی کو یہ کہنے کی گنجائش نہیں ہے کہ بعض ماہیتوں کا علمی وجود اس کے وجود خارجی کے رجحان کو مقتضی ہے، اور ماہیتوں کے علمی وجود سے مراد ان کا وہ وجود ہو جو علم باری تعالیٰ میں ہے، یا ان کی صورتوں کے جو ارتسامات بعض عالی اذہان (یعنی عقول اور ملائکہ میں) ہیں،

نیز وجود ذہنی اور وجود کے ساتھ ماہیت کے اتصاف کے مرتبے کے متعلق وہی باتیں ہو سکتی ہیں جو وجود خارجی کے متعلق اس باب میں کی جاتی ہیں کہ وجود خارجی بغیر جاعل وجود کے جعل کے نہیں پایا جا سکتا کیونکہ ماہیت بغیر وجود کے ماہیت ہی نہیں بنتی،

علاوہ اس کے اگر اولویت وجود کے محال ہونے سے قطع نظر بھی کر لیا جائے جب بھی یہ کہا جا سکتا ہے کہ اگر اولویت کسی ماہیت کے موجود ہونے کے لیے کافی ہو گی تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ ایک ہی شے اپنی ہستی کی عطا کرنے والی بھی ہو، اور پھر خود ہی اس وجود سے اپنی ہستی حاصل بھی کرے، یعنی ایک ہی چیز کی مفید بھی ہو، اور اس سے مستفید بھی ہو، نتیجہ یہ ہو گا کہ شے کو وجود پر خود اپنے وجود کے ساتھ تقدم حاصل ہو جائے

ہدم ۱۲ | خبردار! کہ حق کے روشن ہونے کے بعد کہیں تم اپنے دل پر عالم ملکوت کے دریچے سے ان شعاعوں کو نہ چمکانا شروع کر دو، جو بعض جزئی افکار والوں کا حصہ ہے، یعنی خطیب رازی نے "عیون الحکمۃ" کی شرح میں جو یہ لکھا ہے، اور بعض متاخرین نے جس کی ستائش کی ہے کہ وہ چیز جس کی وجہ سے کسی ایک پہلو اور طرف کا رجحان پیدا ہو گا، دوسرے پہلو کی مرجوحیت بھی بجنسہ اسی سے حاصل ہو گی کیونکہ دونوں میں یہی اضافی نسبت ہے، اور تحقیق کے مقام میں دونوں کی اضافی نسبت

اور تضائف ایک ساتھ واقع ہوں گے، اور دوسری طرف کی مرجوحیت دراصل اس کے امتناع کو مستلزم ہو گی، کیونکہ مرجوح کا راجح ہونا تو محال ہے، اور جب کسی ایک شے کی ایک طرف ممتنع ہو جائے گی تو یقیناً اس کی دوسری طرف جو راجح ہے واجب بن جائے گی۔

پس جس چیز کی رسائی وجوب کے مقام تک نہیں مانی گئی تھی وہ اس طریقے سے وجوب کے درجے تک پہنچ گئی، اور یہ خلاف مفروض ہے، اسی کو دہر اکر اہم پھر یوں کہتے ہیں کہ اگر ایک طرف کے رجحان کا اقتضاء اولویت کے طرز پر مانا جائے تو دوسری طرف کی مرجوحیت بھی اولویت کے طور پر ہو گی، کیونکہ ان دونوں میں تضائف کی نسبت ہے، لیکن ایسی مرجوحیت جو اس طرف کے وقوع کو ممتنع بنا دے، یہ اس مرجوحیت کا نتیجہ ہوتا ہے، جب وجوبیت کی بنیاد پر مرجوحیت پیدا ہوئی ہو، نہ وہ مرجوحیت جس کا حصول بر بناء اولویت ہو، پس مرجوحیت اگر اس بنیاد پر ثابت بھی ہوتی ہے تو وہ اس پہلو کو آخر حد تک کھینچ کر نہیں پہنچاتی یعنی مرجوح پہلو کی راجحیت کو قطعی طور پر ممتنع نہیں ٹھیراتی، بلکہ یہاں بھی بات وہی زیادہ مناسب اور زیادہ لائق کی حد تک پہنچ کر رک جائے گی، الغرض مرجوح پہلو کی مرجوحیت کا حال بھی وہی رہے گا جو خود اس پہلو کا حال تھا، اسی طرح راجح پہلو کی راجحیت کا حال بھی وہی رہے گا جو خود اس پہلو کا حال تھا، پس جس طرح وجود اولویت اور رجحان کے طور پر ترجیح حاصل کرتا ہے اسی طرح اولویت کی اولویت کا بھی حال رہے گا، اور جس طرح عدم کو اولویت کے طور پر مرجوحیت حاصل ہوتی ہے، مرجوحیت کی لاراجحیت بھی رجحان کے نہج پر رہے گی (نہ کہ امتناع کے طرز پر) اور اسی طرح دونوں پہلوؤں (عدم و وجود) کا حال رہے گا، جس طرح ایک پہلو کی راجحیت بر سبیل رجحان اس امر کو مقتضی ہوتی ہے کہ دوسرے پہلو کی مرجوحیت بھی بر سبیل رجحان ہی حاصل ہو اسی طرح دوسرے پہلو کی مرجوحیت بھی اس سے زیادہ اور کسی بات کو مقتضی نہیں ہو سکتی کہ وہ اس کے وقوع کا سبب

طرف رجحانی طور پر ہے، پس یہ کہنا کہ یہ مرجوحیت امتناع کو مقتضی ہے یہ قول کس طرح درست کر سکتا ہے،

نیز اگر اس کو مان بھی لیا جائے تو ایک کھلی ہوئی بات ہے کہ مرجوح پہلو کی مرجوحیت اگر امتناع کو مقتضی بھی ہوگی تو یہ اقتضاء صرف بہ نظر ذات ہوگا بشرطیکہ اس ذات کے ساتھ مرجوحیت کی قید کو بھی ملحوظ رکھا جائے، یعنی وہ ذات جو مرجوحیت کی حیثیت سے محیّث و مقید ہے، نہ کہ نفس ذات صرف ذات کی حیثیت سے، پس یہ امتناع صرف وصفی امتناع قرار پاتا ہے، اور ایسا امتناع امتناع بالغیر ہوگا، جو دوسرے پہلو کے اگر وجوب کو مستلزم بھی ہوگا تو اسی قسم کی وجوب کا جس قسم کا وہ امتناع ہے یعنی وجوب بالغیر کا نہ کہ بالذات کا،

پس وہ جو الزام دیا گیا کہ خلاف مفروض لازم آتا ہے غلط ہو گیا کیونکہ یہ بات خلاف فرض نہیں ہے،

اور ایسا امتناع جو کسی ایسے وصف کی بدولت ہو جو خود قابل انفکاک وازالہ ہے تو ظاہر ہے کہ یہ امتناع بھی قابل انفکاک ہوگا، پھر بیچارے اس وجوب کا اندازہ بھی تم اس سے کر لو کہ اس کا حال کیا ہوگا، اور اس تقریر کے ذریعے سے وہ ساری بنیادیں ڈھے جاتی ہیں جو اس مقصد کے اثبات میں اب تک جمائی گئی تھیں، اور بہت کم ایسے وجوہ کے لزوم سے اس قسم کے مقامات میں کوئی محفوظ رہ سکتا ہے،

اوہام وخرافات

بعضوں کی تجویز یہ ہے کہ بعض ممکنات کے لیے ہستی بہ نسبت نیستی کے بہتر اور اولیٰ ہے لیکن وجود کی یہ اولویت صرف اس ممکن کی ذات کی خاص خصوصیت ذاتی کے لحاظ کرنے سے پیدا ہوتی ہے، یہ مطلب نہیں ہے کہ اس کی یہ اولویت اس درجے تک پہنچ جائے کہ اس ممکن کی غیر کی طرف احتیاج و افتقار ہی باقی نہ رہے، اور اس کے ذریعے سے اثبات صانع کا طریقہ ہی مسدود ہو جائے، کیونکہ باوجود اس اولویت کے امکان کے حدود سے وہ خارج نہیں ہوتا، بلکہ اس اولویت کے فقط معنی یہ ہیں کہ علت ہی کی اور جاعل ہی کے افاضے کی بدولت اس

قسم کے ممکن کا وجود زیادہ کثرت سے واقع ہوتا ہے، یا اس ممکن کا وجود زیادہ اشد ہوتا ہے یا یہ کہ اس کے وقوع کے شرائط کم ہیں، اور بعض ممکنات اس قسم کے ممکنوں کے بالکل برعکس ہوتے ہیں، بعضوں کا خیال یہ ہے کہ اس قسم کی اولویت ذاتی خصوصیت کی بنیاد پر بعض ممکنات میں اس طور پر حاصل ہوتی ہے کہ (وجود کے اعتبار سے نہیں) بلکہ یہ اولویت عدم کے اعتبار سے پیدا ہوتی ہے،

اور بعض کہتے ہیں کہ عدم کے لحاظ اولویت چند ممکنات ہی میں نہیں بلکہ تمام ممکن حقائق کے لیے عام ہے، یہ کہتے ہیں کہ عدم کا وقوع پذیر ہونا بہ نسبت وجود کے زیادہ آسان ہے،

بہر حال اس قسم کے مختلف اقوال کے قائلوں کا شمار ان لوگوں میں ہے جن کی طرف فلسفہ اس وقت منسوب تھا، جس وقت تک حکمت کی پوری شرح وتفسیر نہیں ہوئی تھی اور نہ کمال کے مدارج اس نے طے کیے تھے،

اور علم کلام والوں کے ایک گروہ کا یہ مذہب ہے کہ طرفین (عدم و وجود) میں سے جو واقع ہو گیا ممکن کے لیے وہی اولیٰ تھا، کیونکہ یہ لوگ واجب تعالیٰ کے سوا کسی دوسری شے میں وجوب ماننے کے لیے قطعاً تیار نہیں ہیں، خواہ یہ وجوب ذاتی یا غیر ہی سے کیوں نہ پیدا ہوا ہو،

بسا اوقات بعض وہم پرستوں میں اس وہم کا زور ہوتا ہے کہ ایسے موجودات جن کو "موجودات سیالہ" کہتے ہیں، مثلاً آواز "زمانہ" حرکات وغیرہ، ان کے متعلق یہ وہم گزرتا ہے کہ نیستی اور عدم ان کے لیے بہ نسبت وجود کے اَولیٰ ہے، ورنہ ان کی بقاء جائز ہوتی، اور اسی کے ساتھ وجود بھی اس قسم کے موجودات پر طاری ہوتا ہے کیونکہ اگر یہ نہ مانا جائے تو پھر یہ موجود ہی نہیں ہو سکتے، بہر حال جب ان کے ایک پہلو یعنی عدمی پہلو کے لیے اولویت ثابت ہوئی تو چاہیے کہ وجود کی جانب اولویت بدرجۂ اولیٰ جائز ہو، نیز یہ لوگ یہ بھی کہتے ہیں کہ بسا اوقات کسی چیز کی علت اور اس کا سبب موجود ہو چکتا ہے، لیکن اپنے معلول کا جو اقتضاء اس کے اندر پوشیدہ ہوتا ہے

اس کے عمل اور اثر کا ظہور اس پر موقوف رہتا ہے، کہ مثلاً کسی شرط کے پائے جانے کا انتظار ہوتا ہے یا یہ کہ کسی داعی کو بھی اس کے ساتھ ملا لیا جائے، یا یہ کہ کسی مانع کے زوال کی ضرورت ہوتی ہے، ایسی صورت میں کیا شبہہ ہے کہ معلول کے ایجاب کے لیے اور اس کے عدم پر وجود کو ترجیح دینے کی حیثیت سے یہ علت زیادہ اولیٰ ہے، ورنہ علت میں اپنے معلول کی نسبت سے اگر یہ اولویت نہ تسلیم کی جائے تو پھر اس میں جو اس معلول کی علت ہے اور وہ جو اس کی علت نہیں ہے دونوں میں کیا فرق و امتیاز رہ جاتا ہے، نتیجہ یہ ہوا کہ اس علت میں تاثیر اور ایجابی عمل سے پیشتر اس معلول کے اقتضاء کو بھی ماننا پڑے گا، اور عدم اقتضاء کو بھی، لیکن اسی کے ساتھ اس علت میں اپنے معلول کا ایجاب بہ نسبت عدم ایجاب کے اولیٰ تر ہوگا،

پس اسی طرح وجود کو بھی کسی ماہیت کی نسبت سے اولویت حاصل ہو تو اس میں کیا مضائقہ ہے، اس وقت اس ماہیت کے لیے یہ وجود اکثری وجود قرار پائے گا، نہ کہ دائمی، ٹھیک جو ایجاب کا حال ہے، جس طرح تم بعض علتوں کو دیکھتے ہو کہ ان کی تاثیر اکثری ہوتی ہے نہ کہ دائمی مثلاً زمین کی فطرت ہے کہ وہ طبعاً ہبوط اور نیچے کی طرف گرنا چاہتی ہے، لیکن اسی کے ساتھ جب کسی قسری اور خارجی قوت کے ذریعے سے زمین کا کوئی ٹکڑا اوپر کی جانب، پھینکا جاتا ہے تو اس کا یہ اقتضاء رک جاتا ہے، لیکن سچ پوچھو تو یہ دونوں قول صرف سخن سازی اور خلط ملط ہیں، پہلی صورت میں وجود کے قوت و ضعف اور ماہیت کے اعتبار سے وجود کو اولویت یا عدم اولویت حاصل ہوتی ہے، اس میں اشتباہ پیدا کر دیا گیا ہے، حالانکہ یہ بات گزر چکی کہ ہر شے کا وجود کے اعتبار سے ایک درجہ ہوتا ہے، جس سے وہ متجاوز نہیں ہو سکتی، بعض چیزوں کو وجود سے ایک مستحکم اور موکد حصہ ملتا ہے، اور بعضوں کو اس کے برخلاف جیسے حرکت اور اس کے مماثل موجودات کا حال ہے، ورنہ یہ مطلب ہرگز نہیں ہوتا کہ وجود ان کے لیے بہ نسبت عدم کے زیادہ اولیٰ ہے، یا عدم بہ نسبت وجود کے اولیٰ ہے، پس کسی شے کے اجزا کا قرار بقاء

اور ان میں سے ایک جز کا دوسرے جز کے ساتھ ٹھیراؤ، یہ غیر قار موجودات کے وجود کا کوئی پیرایۂ خاص نہیں ہے، بلکہ قرار و بقا کا ثبوت ان کے لیے ممنوع ہے، اور میری گفتگو مطلق وجود ممکن کے متعلق ہے جو کسی ماہیت کا ہو، کیونکہ ماہیت کے امکان ذاتی کو دیکھتے ہوئے جس چیز کا اعتبار کیا جاتا ہے، وہ صرف مطلق وجود اور مطلق عدم ہے، پس اگر وجود کی کوئی خاص قسم یا اس کا کوئی خاص پیرایہ اگر کسی شے کے لیے ممتنع ہو، تو یہ بات اس کو اس امکان ذاتی کے دائرے سے باہر نہیں کرتی جس کی بدولت اس شے کو عدم اور وجود کے ساتھ مساوات کی نسبت حاصل ہوتی ہے، استمرار یا عدم استمرار در اصل ہر غیر قار چیز کی نفس ذات کی نسبت سے برابر ہے، پھر عدم یا وجود میں سے کسی ایک کے وقوع کے لیے ضرورت کسی ایسے مرجح کی ہوتی ہے جو اس کی حقیقت سے خارج ہو اور یہ بات بجز اس اولویت کے حاصل ہو جو کسی ماہیت کو وجود یا عدم کی نسبت سے پیدا ہوتی ہو،

پس اگر حرکت یا اس کے مماثل ایسی فطرتیں جو غیر قار ہیں جب ان کو اس وجود کی نسبت سے سوچا جائے جو تجدد پذیر ہے یا عدم کی طرف تو اس اعتبار سے ان حقائق میں صرف قابلیت پائی جائے گی ان میں وجود یا عدم کا کوئی اقتضا نہیں ہوگا۔ نہ ایسا اقتضاء جو اس کے اس پہلو کو قطعی کر دے اور نہ ایسا جو اس پہلو کو ترجیح عطا کرے، ان کے لیے وجود یا عدم کی تخصیص علت تامہ کے ایجاب یا عدم ایجاب سے پیدا ہوتی ہے، لیکن جب اس قسم کی ماہیتوں کو ایسے وجود کی نسبت سے تصور کیا جائے جس کے تحلیلی اجزا باہم ایک دوسرے کے ساتھ جمع ہوتے ہیں تو اس قسم کے وجود کے اعتبار سے ان کے لیے ایسے وجود کا قطعی امتناع ایسا قطعی امتناع جس میں امکان اور کسی عقلی جواز کی کوئی گنجائش نہ ہو، ثابت ہوگا، اور یہ بات گزر چکی کہ ہستی اور کون کے کسی خاص قسم کا امتناع امکان ذاتی کے منافی نہیں ہے،

دوسری بات جو انھوں نے کہی اس میں دراصل غلطی یہ

ہوئی ہے کہ جو چیز علت نہیں تھی اس کو انھوں نے علت قرار دیا ظاہر ہے کہ کوئی فاعل ایجاب کے شرائط کی تحقق سے پیش تر دراصل نہ فاعل ہی ہوتا ہے نہ موجب ہاں باشرائط کے بعد وہ یقیناً علت موجبہ بن جاتا ہے، باقی شرائط کی علت وکثرت کی وجہ سے کسی چیز کا وقوع سے قریب و بعید ہونا تو یہ بات عدم و وجود کے اعتبار سے ممکن کی ماہیت میں کوئی اختلاف پیدا نہیں کرتی، بلکہ یہاں اگر کچھ اختلاف پیدا بھی ہوتا ہے تو امکان کے ایک دوسرے معنی کے اعتبار سے جس کو امکان استعدادی کہتے ہیں، یعنی کسی شئے کی وہ صلاحیت و استعداد جو شدت و ضعف کو قبول کرتی ہے، اور اس کا شمار خارجی کیفیات میں ہے، یہ وہ امکان نہیں ہے جس کو امکان ذاتی کہتے ہیں، وہ جو کسی شئے کے اعتبار عقلی سے پیدا ہوتا ہے، نجات کی راہ ڈھونڈنے والوں کے لیے اب اس کا کافی موقع ہے کہ جو اصول انھیں گزشتہ بالا بیانات میں عطا کیے گئے ہیں وہ ان کے ذریعے سے اس قسم کی تمام ہوسناکیوں کا قلع قمع کر دیں جن کا مظاہرہ ایسے مواقع میں جھگڑالو لوگ کیا کرتے ہیں، اسی لیے اب اس قسم کے خرافات کا ذکر بغیر کسی غرض کے محض وقت کی بربادی ہے اور زندگی کے قیمتی اوقات کو بلا کسی معاوضے کے یوں ہی رائگاں کرنا ہے،

فصل اس فصل میں یہ بیان کیا جائے گا کہ ماہیتوں کو علت کی طرف جو حاجت اور افتقار ہوتا ہے اس کی علت امکان ہے اور وہ ان ماہیتوں کی وہ کوتاہی اور ان کا وہ قصور ہوتا ہے جو وجود کے لحاظ سے ان میں پایا جاتا ہے، جھگڑنے والوں کا ایک گروہ جو بطور نام نہاد کے اپنے کو اہل نظر کی جماعت میں داخل کیے ہوئے ہے اپنے کو ارباب تمیز میں شمار کرتے ہیں حالانکہ علم کے لباس سے وہ قطعاً عاری اور ننگے ہیں، جن کی ساری باتیں اپنے حدود سے متجاوز ہوتی ہیں، خواہ مخواہ ان لوگوں نے اس بوجھ کے برداشت کرنے کی تکلیف گوارا کی، اور گزشتہ بالا دعوے کے انکار میں زور لگا رہے ہیں، باطل کی حمایت میں پھر یہ مختلف فرقوں میں تقسیم ہو گئے ان میں بعضوں کا خیال ہے کہ ممکن کی احتیاج کا

سبب صرف ممکن کا حدوث اور اس کی نوزائیدگی ہے، بعضوں نے حدوث کو علت تامہ تو نہیں لیکن انھوں نے اس کو اس کا ایک اہم جزء قرار دیا ہے جو اس احتیاج کی علت ہے۔

ان میں بعضوں نے تو اس مسئلے میں وہ غل مچایا ہے کہ ایسے بدیہی اور فطری احکام پر رد و قدح کرنے میں مشغول ہوئے، جن کی بداہت بچوں کی فطرت میں بھی راسخ ہے، بلکہ حیوانوں اور جانوروں کو دیکھتے ہو کہ لکڑی اور کاٹھ کی آواز سے رہ بھڑکتے ہیں، ان لوگوں کی باتیں اس قابل بھی نہیں ہیں کہ ان کی مذمت کی جائے کیونکہ بلا وجہ یہ عمر کی اضاعت ہے، لیکن عوام الناس کے دل خصوصاً مدارس کے عام طلبہ کا رجحان ان کی طرف ہے اسی لیے ہمیں کچھ کہنا پڑا۔

ہم کہتے ہیں کہ کیا کسی صفت کا وجوب یا اس کا امتناع نفس ذات پر نظر کرتے ہوئے اس ذات کو (جس کے یہ صفات ہوں) غیر کے افتقار و احتیاج سے مستغنی نہیں بنا دیتے، پس اگر حدوث کو احتیاج کے سبب کی شرط فرض کی جائے، یا اس کا جزء ٹھیرایا جائے، ظاہر ہے کہ یہ بات اسی ذات کے متعلق ہو سکتی ہے جو ممکن ہو، ورنہ واجب اور ممتنع میں اس کی کہاں گنجائش ہے، پس نتیجہ کیا ہوا؟ یہی کہ بات بالآخر پھر اسی امکان پر آکر ٹھیر گئی اور یہ خلاف مفروض ہے۔

دوسرے طریقے سے اس کو یوں سمجھو! کہ حدوث دراصل ایک کیفیت ہے، کس کی کیفیت؟ اس نسبت کی جو اس کیفیت کے بعد پیدا ہوئی ہے، اور وجود کے بھی بعد پیدا ہوئی ہے، اور خود یہ وجود ایجاد کے بعد ہے، اور یہ ایجاد احتیاج کے بعد ہے، اور احتیاج امکان کے بعد ہے، پس اگر احتیاج کی علت حدوث ہو خواہ شرطاً ہو یا شطراً (جزءً) تو لازم آئے گا کہ حدوث کو خود اپنی ذات پر تقدم ایک درجے کا نہیں بلکہ متعدد درجات کا حاصل ہو جائے، کسی کی یہ مجال نہیں کہ بجنسہ اس قسم کی تقریر اس دعوے کے متعلق جاری کرے جس میں حاجت و افتقار کی علت ممکن کے امکان کو

ٹھیرایا جاتا ہے، اور معارضہ کرے کہ حدوث کی طرح امکان کی علت ہونے کی اس لیے نفی کرے کہ آخر امکان بھی تو وجود ہی کی ایک کیفیت ہے،

کیونکہ امکان دراصل ایک ایسے حال کا نام ہے کہ جب عقل وجود کے مفہوم کا لحاظ کرکے اس کو ماہیت کی طرف منسوب کرتی ہے، اس انتساب کی وجہ سے ماہیت اور وجود میں جو نسبت پیدا ہوتی ہے امکان اسی نسبت کو عارض ہوتا ہے، ورنہ واقع میں کوئی ایسی خارجی نسبت نہیں ہوتی جس کو واقعی امکان عارض ہوتا ہو، پس امکان اگر متاخر ہوگا بھی تو وجود کے مفہوم اور ماہیت کے اس مفہوم سے جب اس کو محض حیثیت ہی سے لحاظ کیا جائے۔ ورنہ وہ نسبت جو ظرف وجود میں فعلیت حاصل کیے ہوئے ہے اور واقع میں ہے، اس سے امکان کے متاخر ہونے کے کیا معنی ہو سکتے ہیں،

اور حدوث کا یہ حال نہیں ہے، کیونکہ یہ تو شئے کا ایسا وصف ہے، جو خارجی اعتبار سے اسے عارض ہوتا ہے، ماہیت یا وجود کا اس کے ساتھ اگر اتصاف ہوتا ہے تو اسی وقت ہوتا ہے جب وہ موجود ہو، ورنہ نفس اپنی ذات کے اعتبار سے نہ ماہیت ہی حدوث سے موصوف ہوتی ہے اور نہ وجود،

اور وہ جو بعضوں نے اس قضیے کے متعلق :-

که "جب عدم ضرورت کے لحاظ سے بالنظر الی الذات کسی شے میں طرفین (عدم و وجود) مساوی ہو جائیں تو اس وقت ان میں ترجیح بغیر کسی خارجی امر کے نہیں ہو سکتی"

اس قضیے کی فطری بداہت کا انکار کرتے ہوئے انھوں نے جو یہ کہا ہے کہ ہم اس قضیے کو بھی عقل پر پیش کرتے ہیں، اور اسی کے ساتھ اس قضیے کو کہ "ایک دو کا آدھا ہوتا ہے" تو فطرۃً ہمیں یہ محسوس ہوتا ہے کہ ثانی الذکر قضیے کی قوت اور ظہور کے لحاظ سے ہماری فطرت پر بہ نسبت پہلے کے گرفت زیادہ سخت اور مضبوط ہے،

اثر کے اختلاف کی توجیہ بجز اس کے اور کیا ہو سکتی ہے کہ پہلے قضیے میں بہ نسبت دوسرے کے کسی نہ کسی قسم کے شک اور احتمال کی گنجائش ہے

اور نقیض کا ادنیٰ احتمال بھی کامل یقین کو متزلزل کرنے کے لیے کافی ہے، اس تقریر میں جس ظلم کا ارتکاب کیا گیا ہے وہ ظاہر ہے، واقعہ یہ ہے کہ یہاں اس حقیقت سے چشم پوشی برتی گئی ہے کہ نظریات میں تفاوت کبھی کبھی حکم کی وجہ سے نہیں بلکہ اس حکم کے اطراف کے خصوصیات کا نتیجہ ہوتا ہے ورنہ خود اس حکم میں کوئی تفاوت نہیں ہوتا۔

نیز جس طرح اکتسابی اور اقتناصی احکام میں تفاوت ہوتا ہے اسی طرح فطری اور حدسی احکام میں بھی مختلف اذہان اور زمان و مکان کے اور مختلف مفہومات یا قضایا کے خصوصیات کی بنیادوں پر بھی تفاوت پیدا ہو جاتا ہے کیونکہ ابتدائی صلاحیت اور اوّلی استعداد جو نفوس کا فطری اور خلقی سرمایہ ہوتا ہے اس میں اور اس ثانوی استعداد و صلاحیت میں جو کسی طور پر حاصل کیا جاتا ہے ان وجوہ سے بھی نفوس میں بہت کچھ اختلاف اور امتیاز پیدا ہو جاتا ہے، اور اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جو سلیقہ عقلی محنتوں سے پید ہوتا ہے ایسے سلیقے والوں کو حقائق کے نظم و ترتیب کا ادراک اسی طرح ہوتا ہے جس طرح قوت شنوائی کا حال الفاظ کے اوزان اور آوازوں کی تالیف کے متعلق ہوا کرتا ہے، الغرض عقلی امور میں وحدۃ و تخالف کا احساس عقل کو اسی طرح ہوتا ہے جس طرح سمعیات کے متعلق قوت سمع کا حال ہے، وہ جس کی عقل کی قوت ذائقہ میں قصور و خلل نہیں ہے، اور ان نفسانی امراض اور بیماریوں سے اس کی عقل پاک ہے جو جدل و مناقشہ، قیل و قال کی بدولت پیدا ہوتی ہیں، یقیناً اس میں کسی قسم کا شک نہیں کر سکتا، کہ کسی شے کو اپنے ہی مانند کسی شے پر ہر اعتبار سے رجحان بغیر کسی ایسے امر کے ناممکن ہے جو اس شے سے بالکل علیحدہ اور جدا ہو، ایسا آدمی جو کسی شے کی ترجیح بلا مرجح کو حلال قرار دینا چاہتا ہے، دراصل ایک ایسی راہ پر چل پڑا ہے، جہاں سے بشری فطرت کے دائرے سے اسے نکل جانا پڑے گا کیونکہ اس کی اصلی قابلیت میں ذاتی خیانت کی خرابی گھس گئی ہے، اور یہ ایک جبلی نقصان ہے جس نے اس کی خبیث ذات کو ایک ظالم بستی اور فاسق و کمینہ شہر تک بھٹکا کر

پہنچا دیا ہے،

وہمی تاریکیاں

دو برابر کی چیزوں میں سے ایک کو دوسرے پر بغیر کسی سبب کے ترجیح کو جو لوگ حلال و جائز قرار دیتے ہیں یہ بھی مختلف گروہوں میں منقسم ہیں،

ان میں سے ایک فرقے کا قول یہ ہے کہ حق تعالیٰ نے تمام اوقات میں سے کسی ایک وقت میں عالم کو بغیر ایسی خصوصی وجہ کے پیدا کیا ہے جو اس خاص وقت کی تخصیص کا باعث ہو،

دوسرے فرقے کا خیال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے افعال انسانی کو وجوب و نہی، حسن و قبح وغیرہ مخصوص احکام کے ساتھ جو مخصوص کیا ہے اس باب میں ان افعال کے خاص طبائع کو قطعاً دخل نہیں ہے، جن کی وجہ سے سمجھا جائے کہ خدا نے اس فعل کو اس حکم کے ساتھ مخصوص کیا ہے، ٹھیک اس کی مثال ایسی ہے کہ کسی درندے سے کوئی آدمی اگر بھاگے اور اس کے سامنے دو ایسی راہیں ہوں جن میں سے ایک کو دوسری پر کسی وجہ سے کوئی ترجیح نہ ہو، یا کسی بھوکے کے سامنے دو روٹیاں بالکل برابر درجے کی ہوں، تو ان حالات میں جس طرح دو باتوں میں سے کسی ایک امر کو بغیر کسی ترجیحی وجہ کے اختیار کیا جاتا ہے اسی طرح بغیر کسی ترجیحی وجہ کے کسی ایک فعل کو کسی ایک حکم کے ساتھ حق تعالیٰ نے بھی مخصوص فرمایا ہے، ان میں ایک گروہ کا خیال یہ بھی ہے کہ باہم ملتے جلتے احکام کے ساتھ حق تعالیٰ کا مختلف افعال کو مخصوص کرنا کسی سبب اور وجہ پر مبنی نہیں ہے کیونکہ ان امور کے متعلق جو علل و اسباب بھی بیان کیے جا سکتے ہیں سب کو غلط اور فاسد قرار دیا جا سکتا ہے، کچھ لوگ ان میں ایسے ہیں جو کہتے ہیں کہ اشیا اپنی ذات کے اعتبار سے باہم بالکل مساوی ہیں، پھر ان میں کسی ایک کو کسی خاص صفت کے ساتھ مخصوص کر دیا گیا ہے، الغرض جدال اور ہنگاموں کے میدانوں میں یہ لوگ جن دلائل سے کام لیتے ہیں وہ یہی ہیں، لیکن اگر غفلت کی نیند سے یہ ذرا سا بھی چونکیں، اور جہالت کے خواب سے تھوڑی دیر کے لیے بھی انھیں بیداری نصیب ہو تو بہ آسانی ان کی سمجھ میں یہ بات

آسکتی ہے کہ قطعاً کائنات کی آفرینش میں اس کے خالق تعالیٰ اجل مجدہ نے خاص حکمتیں پوشیدہ رکھی ہیں، اور ان کی پیدائش میں عظیم الشان مصالح مضمر ہیں، جو ہمارے شعور اور ہماری بصیرتوں سے اگرچہ پوشیدہ ہوں، لیکن واقع میں ان کے وجود سے کوئی انکار نہیں کر سکتا) کیا ہم جس چیز کو نہیں جانتے ہیں ضروری ہے کہ وہ چیز موجود بھی نہ ہو، انھوں نے اپنی ہرزہ درائیوں کی تائید میں جن جزئی مثالوں سے کام لیا ہے اور یہ ثابت کرنے کے لیے کہ دو متماثل باتوں میں سے ایک کو دوسری پر ترجیح بلا کسی وجہ اور اولویت کے دی گئی ہے، انھوں نے پیاسے کے آگے پانی کے دو پیالوں یا بھوکے کے سامنے کی دو روٹیوں سے اپنا مدعا ثابت کرنا چاہا ہے، واقعہ یہ ہے کہ ان امور میں ایسے ترجیحی وجوہ باطنی طور پر پوشیدہ ہوتے ہیں جن سے صرف وہی لوگ ناواقف ہو سکتے ہیں جنھوں نے اتفاق و "بخت" کی دنیا میں زندگی بسر کرنے کی عادت ڈال لی ہے، کیونکہ زیادہ سے زیادہ یہاں اگر کوئی بات ہے بھی تو فقط اس قدر کہ ان کو "اولویت" اور "ترجیح" کا علم نہیں ہے، یہ اس سے جاہل ہیں، نہ یہ کہ واقع میں اولویت کی یہاں کوئی واقعی وجہ ہی نہیں ہے، کم از کم تحتانی مدارج کے اسباب مثلاً ستاروں کے ساتھ حوادث کی جو نسبتیں ہیں یا افلاک کے مختلف موقف و اوضاع، یا دوسرے استعدادی حالات و ہیئات کو ان کی ترجیح میں دخل ہوتا ہے اور یہ تو ادنیٰ درجے کی بات ہے، ورنہ ان سے اوپر جو اسباب اعلیٰ کا وہ نظام جسے حق تعالیٰ نے سمجھ بوجھ کر مقدر فرمایا ہے، اور جن صورتوں اور حالتوں کے متعلق علم الٰہی میں فیصلہ ہو چکا ہے، وہاں کامل طریقے سے ان میں جنبش و سکون کے ترجیحی وجوہ کے اسباب وعلل موجود ہیں،

اور وہ جو انباذقلس حکیم کی جانب یہ مسلک منسوب کیا گیا ہے کہ وہ "بخت" و "اتفاق" کا قائل تھا، تو بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کی گفتگو کچھ رمز اور ریسے پر مبنی ہے جیسا کہ اس فلسفی کی عام عادت تھی، بلکہ قدیم فلاسفروں کا یہ عام طریقہ تھا، کہ وہ ربوبیت و لاہوتیت کے اسرار و غوامض کو "رموز" اور "مجاز" کے رنگ میں بیان کیا کرتے تھے، بعض علماء نے اس قول کی یہ توجیہ کی ہے کہ انباذقلس دراصل صرف واجب الوجود کے فعل کے متعلق یہ عقیدہ رکھتا تھا کہ افعال الٰہی کی علت خود ذات واجب الوجود ہی ہے اس کے سوا ان افعال کی کوئی اور علت غائی نہیں ہو سکتی،

کیونکہ ابناذقلس بھی تمام (حکما کی طرح) اس بات کا قائل تھا کہ جب تک شے واجب نہیں ہو لیتی (یعنی اس کا وجود عدم پر ترجیح نہیں حاصل کر لیتا) اس وقت تک موجود نہیں ہو سکتی، البتہ ان لوگوں کی ایک اصطلاح تھی کہ ماہیات کے ساتھ جو امور غیر کے ذریعے سے لاحق ہوتے ہیں یعنی بالذات ان کا لحوق ماہیتوں کے ساتھ نہیں ہوتا، ایسے امور کو یہ لوگ اپنی اصطلاح میں اتفاقیات کے نام سے موسوم کرتے تھے، اس اصطلاح کو پیش نظر رکھنے کے بعد اگر عالم کو کہا جائے کہ وہ صرف ایک اتفاقی واقعہ ہے تو اس میں کیا حرج ہے، کیونکہ اس کے معنے یہ نہیں ہیں کہ عالم خود بخود (بغیر کسی مرجح) کے موجود نہیں ہو گیا ہے، قطعاً اس کا مطلب یہ نہیں ہے اور نہ اس کا مطلب یہ ہے کہ حق تعالی نے عالم کو بغیر کسی نتیجے کے یوں ہی خرافی طور پر پیدا کیا ہے، بلکہ صاف اور واضح مطلب اس کا یہ ہے کہ عالم کے ساتھ وجود کا تعلق خود عالم کی ذات کا اقتضا نہیں ہے بلکہ اس کی موجودیت اور اس کا وجود غیر سے حاصل ہوا ہے،

اسی کے قریب قریب وہ بات ہے جو انباذقلس کے قول کی توجیہ کے متعلق میرے دل میں آئی ہے، اور وہ یہ ہے، جیسا کہ میرے طریقے سے معلوم ہو چکا ہے کہ ممکنات کی ماہیتیں اپنے موجود ہونے میں در اصل وجودوں کے ظلال اور عکوس ہیں، اور خدائی صنعت و خلق و آفرینش و ایجاد کا تعلق ہر ماہیت کے وجود کے ساتھ ہے نہ کہ خود ماہیتوں کے ساتھ اسی طرح سے اگر علت غائی کسی کی ثابت کی جائے گی تو ماہیتوں کے وجودوں کی نہ کہ خود ماہیات کی، پس واقعہ یہ ہے کہ ماہیتوں کا تحقق تو بغیر کسی غایت اور بغیر کسی ایسے فاعل کے ہوا ہے، جو اس کا فاعل بالذات ہو، بلکہ ان ماہیتوں کا وجود در اصل فاعل اور علت غائی کا محتاج ہوتا ہے، پس یہی بات تھی، جس کی تعبیر اس بے چارے نے یہ کی کہ "عالم اتفاقی چیز ہے" یعنی اس کا وقوع بالعرض ہوا ہے (بلکہ واقع میں تو صرف وجود ہے) اس کی مثال ایسی ہے جیسے عام حکما معلول اول میں اس لیے تاکہ کثیر کا صدور اس سے ممکن ہو جائے متعدد جہات اور پہلوؤں کا اضافہ کرتے ہیں، آخر اس میں کون شک کر سکتا ہے کہ واجب بالذات سے جو چیز واقعی طور پر صادر ہوئی (جیسا کہ ان حکما کی رائے ہے) وہ

معلول اول کے مختلف جہات میں سے صرف کوئی ایک ہی جہت ہو سکتی ہے مثلاً معلول اول کا وجود (در اصل واجب تعالیٰ سے صادر ہوا) باقی اس کے (یعنی معلول اول) کے دوسرے جہات مثلاً ماہیت امکان یا وجوب بالغیر ان سارے جہات کا صدور بالعرض اس طور پر ہوا ہے کہ ان کا کوئی ذاتی سبب نہیں تھا، ورنہ پھر ماننا پڑے گا کہ ایک امر وحدانی اور ذات یکتا سے بہت سی چیزوں کا صدور ہوا، یا موجود اوّل (یعنی حق تعالیٰ) کی ذات میں ترکیب ماننی پڑے گی حالانکہ حق تعالیٰ اس سے منزہ اور پاک ہے،

خلاصہ یہ ہے کہ قدیم فلاسفے کے کلام میں بہت سے معمّے اور چیستاں ہیں اس میں کچھ رموز اور اصطلاحات تھے، لیکن جو لوگ ان کے بعد آئے انھوں نے ان بیچاروں کی باتوں کے ظاہر پہلو کی تردید شروع کردی اب اس کے اسباب کم فہمی وغفلت ہوں، یا ان بزرگوں کے مرتبے سے ناواقف ہونے کا نتیجہ ہو، یا اس دار فانی میں عام مخلوق پر اپنی فضیلت و برتری کا رعب جمانا مقصود ہو،

اسی کے مقابلے میں ایک اور جماعت تھی جسے ان لوگوں کے ظاہر کلام سے دھوکا لگا، اور قائل کے معتقد ہونے کی وجہ سے انھوں نے بطور اندھی تقلید کے ان کے کلام کے ظاہری خوبی ہی کو اپنے ایمان ویقین کا جز قرار دیا، اور کھلے لفظوں میں انھوں نے "بخت" و "اتفاق" کا ڈھول پیٹنا شروع کیا، نتیجہ یہ ہوا کہ یہ لوگ گمراہ ہوئے اور بڑی دور دراز گمراہیوں میں مبتلا ہوئے حالانکہ ان غریبوں نے یہ نہ جانا کہ پیروی صرف یقینی برہان یا کشف کی کی جاتی ہے، اور حقائق کا علم صرف الفاظ کے گورکھ دھندوں سے حاصل نہیں ہو سکتا، کیونکہ الفاظ اور لغات کے طبائع بہت مختلف ہوتے ہیں،

چند مشکلات اور ان کی مشکل کشائیاں

اتفاق کے جو لوگ قائل ہیں اپنے دعوے کے ثبوت میں چند دلائل پیش کرتے ہیں :-

پہلی دلیل یہ ہے کہ اگر اشیا کے وجود کو کسی علت کی تاثیر کا نتیجہ قرار دیا جائے تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ تاثیر اثر پر اس کے وجود کے حال میں ہوتی ہے یا عدم کے حال میں، ظاہر ہے کہ پہلی

صورت تحصیل حاصل ہے' اور دوسری صورت دو نقیضوں کے اجتماع کو ماننا ہے'

اس شبہے کا حل یہ ہے کہ ان دو باتوں میں فرق سمجھا دیا جائے' یعنی ایک بات تو یہ ہے کہ اثر کا اپنے حصول کے زمانے میں ہونا' یہ اور بات ہے' اور اثر کو بشرط حصول فرض کرنا' یہ امر دیگر ہے' پہلی صورت میں حصول کی حیثیت صرف ظرف کی رہتی ہے' اور دوسری صورت میں حصول سبب اور شرط بن جاتا ہے' اور ظاہر ہے کہ پہلی صورت میں کوئی محال لازم نہیں آتا' بلکہ موثر کا بحیثیت موثر کے اپنے اثر کے ساتھ ٹھیک یہی تعلق ہوتا ہے' کیونکہ کوئی سی بھی علت موثرہ ہو' اپنے معلول کے ساتھ اس کا ایک زمانے میں ہونا یا جو چیز زمانے کے حکم میں ہو' اس میں اس طرح اس کا ہونا ناگزیر ہے' کہ وجوداً علت اپنے معلول سے جدا نہیں ہو سکتی' اور علت موثرہ کا اپنے معلول میں تاثیری عمل معلول کے حصول کے وقت ہوتا ہے' لیکن اس طور پر کہ معلول کو خود نفس اس کی ذات کی حیثیت سے تصور کیا جائے' ورنہ اگر معلول کو اس حیثیت سے فرض کر لیا جائے کہ معلول حاصل ہو چکا' یعنی اثر کو بشرط الحصول مانا جائے گا' تو یقیناً اس وقت پہلی خرابی (تحصیل حاصل والی لازم آجائے گی) یا اگر معلول کو اس حیثیت سے تصور کیا جائے' کہ ابھی وہ حاصل نہیں ہوا ہے' یعنی اثر کے عدم حصول کو تاثیر کے لیے شرط ٹھیرایا جائے گا تو دوسری خرابی لازم آجائے گی'

خلاصہ یہ ہے" کہ علت کی تاثیر ٹھیک اس وقت ہوتی ہے جب کہ وہ اثر حاصل ہو رہا ہے' اور خود اسی تاثیر کی وجہ سے حاصل ہو رہا ہے' پس یہاں کسی ایسے حاصل کی تحصیل کی جاتی ہے' جو اسی تحصیل سے حاصل ہو رہا ہے' نہ کہ کسی اور تحصیل کے ذریعے سے' اور اس میں محال ہونے کی کیا بات ہے' اس شبہے کا جواب ایک اور طریقے سے دیا جا سکتا ہے' یعنی پوچھا جاتا ہے کہ سائل نے جو یہ سوال کیا تھا کہ تاثیر اثر کے حصول کے وقت ہوتی ہے اس میں "حصول کے وقت" سے کیا مطلب ہے' اگر یہ غرض ہے کہ اثر اور موثر میں وجودی طور پر معیت اور رفاقت ضروری ہے تو ہم یہ مان لیتے ہیں کہ تاثیر اثر کے وجود کے

وقت ہوتی ہے،

اور اگر یہ مطلب ہے کہ اثر و موثر میں ایسی ذاتی معیت ہونی چاہیے جو عقلی لحاظ و تحلیل سے پیدا ہوتی ہے تو اس وقت ہم اس شق کو تسلیم کرتے ہیں کہ تاثیر اثر پر نہ اثر کے وجود کے حال میں ہوتی ہے اور نہ اس کے عدم کے حال میں، لیکن اس کے بعد دونوں خرابیوں میں سے ایک خرابی بھی پیش نہیں آتی کیونکہ معلول کی ماہیت میں علت کی تاثیر بحال وجود جو ہوتی ہے تو وہ اس حیثیت سے نہیں ہوتی کہ معلول کی ماہیت کو موجود یا معدوم فرض کیا جائے بلکہ صرف اس حیثیت سے کہ معلول کی ماہیت کو صرف ماہیت کے اعتبار سے پیش نظر رکھا جائے، اور ماہیت کو جب اس حیثیت سے تصور کیا جائے تو اس کے اور علت کے درمیان کوئی ذاتی اور لزومی مقارنت اور معیت نہیں ہوتی، رہی ماہیت سو اس کو جب موجود یا معدوم فرض کیا جائے تو ظاہر ہے کہ علت کے وجود اور عدم سے اس کا مرتبہ پیچھے ہو جاتا ہے اور ماہیت کو علت سے جو مقارنت اور تعلق ہوتا ہے وہ اس حیثیت سے ہوتا ہے کہ ماہیت کا خارج میں وقوع پذیر ہونا مانا جائے اس جواب میں ذرا غور سے کام لو،

(یہ جواب تو سنجیدہ لوگوں کی جانب سے دیا جاتا ہے) لیکن جھگڑالوؤں نے جواب کے متعلق ایک اور راہ اختیار کی ہے، وہ کہتے ہیں:۔

کہ علت کی تاثیر اثر میں بحالت حدوث اثر ہوتی ہے، یہ لوگ کہتے ہیں کہ اثر کا یہ حال یعنی حالت حدوث نہ وجود کی حالت ہے اور نہ عدم کی،

ان میں بعضوں نے غباوت میں ترقی کر کے یہاں تک جرأت دکھائی کہ علت و معلول کی باہمی مقارنت ہی کی ضرورت کا سرے سے انکار کر دیا اور آواز کی مثال کو اپنے دعوے کی دلیل میں پیش کرتے ہیں، کہتے ہیں کہ دیکھو! آواز کا وجود جس آن میں ہوتا ہے، یہ قطعاً اس آن کے بعد آتی ہے جس میں اس کا صدور آواز والے سے ہوتا ہے،

دوسری دلیل بخت و اتفاق کے مدعیوں کی یہ ہے کہ علت کی تاثیر معلول کی کس چیز میں ہوتی ہے، معلول کی ماہیت میں ہوتی ہے یا وجود میں؟ یا ماہیت کا اتصاف وجود کے ساتھ جو ہوتا ہے علت کی تاثیر کا تعلق اسی اتصاف

کے ساتھ ہوتا ہے ؛

کہتے ہیں کہ ان تین شقوں میں سے پہلی شق تو اس لیے محال ہے کہ جس چیز کا تعلق غیر سے ہوا کرتا ہے یقیناً اس کا عدم بھی غیر کے عدم سے ہوگا، حالانکہ ماہیت کی خود اس کی ذات سے نفی کرنی یعنی سلب الشئی عن نفسہ محال ہے، اور دوسری شق میں یہ خرابی ہے کہ ایسی صورت میں وجود اس وقت وجود باقی نہیں رہے گا جس وقت تاثیر کو معدوم فرض کیا جائے، اور یہ خیال نہ کرنا چاہیے کہ مثلاً انسان پر باوجود انسان ہونے کے یہ حکم لگایا جا سکتا ہے کہ "وہ انسان نہیں ہے" بلکہ یہاں صرف انسان منتفی اور معدوم ہو جاتا ہے، اور انسان باقی نہیں رہا، کیونکہ اس خیال کا ازالہ اس طرح کیا جاتا ہے کہ انسان کی نفی خود قضیہ ہے، اور قضیے کے لیے ضروری[1] ہے کہ اس کا موضوع حکم لگانے کے وقت متقرر اور ثابت ہو، پس ایسی صورت میں جس کو فانی تسلیم کیا گیا ہے وہی ثابت ہو جاتا ہے، اور لازم آتا ہے کہ ایک ہی چیز ثابت بھی ہو اور منتفی بھی ہو، متقرر بھی ہو، اور غیر متقرر بھی ہو، پس اگر وجود میں اسی قسم کی گفتگو کی جائے گی تو اس کے سوال و جواب کی بھی یہی شکل ہوگی،

اور تیسری شق اس لیے درست نہیں ہے کہ اتصاف تو صرف عقل کا ایک ذہنی اختراع اور ذہن کی ایک تحلیلی چیز ہے، بھلا ایسے اعتباری اور فرضی امر کو تمام مخلوقات اور صوادر میں اول قرار دینا کہاں تک جائز ہو سکتا ہے،

رہا اتصاف کا امر اعتباری ہونا سو ظاہر ہے، کہ اس کا ثبوت طرفین کے ثبوت پر مبنی ہے، کیونکہ وہ ایک نسبی اور اضافی شے ہے، نیز اتصاف بھی تو بالآخر ایک قسم کی ماہیت ہی ہے، تو سوال پھر پلٹ کر اسی میں جاری ہو جائے گا یعنی پوچھا جائے گا کہ جاعل کا اثر خود اتصاف ہے یا اس کا وجود ہے یا اتصاف کی ماہیت کا وجود کے ساتھ جو اتصاف ہو، وہ اتصاف ہے،

اسی طرح بات اتصاف کی اتصاف میں مسلسل دراز ہوتی چلی جائے گی، اور یہاں تک دراز ہوگی کہ تسلسل لازم آجائے گا،

---

[1] ۔ محشی نے اعتراض کیا ہے کہ سالبہ بسیطہ کے لیے ایسا دعویٰ عجیب ہے ۱۲

عام طور پر اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ جعل اور فعل کا تعلق مثلاً نفس انسان کے ساتھ ہوتا ہے، پھر اس پر وجود اور اتصاف وغیرہ آثار کا ترتب ہو جاتا ہے کیونکہ عوام کے خیال میں یہ دونوں چیزیں اعتباری ہیں، اور ان کا اصلی مصداق و منشاء انتزاع نفس ماہیت ہے جو دراصل جاعل سے صادر ہوئی ہے، اگرچہ انسان خود اس لیے انسان نہیں ہے کہ کسی دوسرے نے انسان کو انسان بنایا ہے، یعنی انسان کا انسان ہونا غیر کی تاثیر کی بدولت نہیں ہے، لیکن انسان کی نفس ماہیت یہ بیشک غیر سے ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ مجرد انسان وہ ذات جو بسیط ہے یہ علت کا اثر ہے نہ کہ کوئی ایسی ترکیبی حالت اثر ہے جو ذات انسان اور اس کی علت کی باہمی آمیزش سے یا وہ ترکیبی حالت جو انسان کی ذات اور کسی غیر کی ترکیب سے حاصل ہوئی ہو، جیسے ہمارا یہ قول کہ "انسان انسان ہے" یا "انسان موجود ہے" تو ظاہر ہے کہ اس میں انسان خود اپنی ذات کی بدولت انسان ہے، لیکن خود اس کی ذات غیر کا نتیجہ ہے، اور دونوں باتوں میں جو فرق ہے ظاہر ہے، پس اگر انسان کو بسیط طور پر فرض کیا جائے تو اس فرض کی بنا پر انسانیت اس کے لیے واجب ہو جائے گی، اور یہ وجوب اس فرض پر مرتب ہو گا، اور اب موثر کی تاثیر اس میں ممتنع ہو جائے گی، کیونکہ کسی چیز کا وجوب اس کے منافی ہے، کہ کسی غیر کی جانب اس امر میں اس کو احتیاج ہو، جو اس کے لیے ذاتاً خود واجب ہوئی ہو، نیز جس چیز کا مجعول ہونا فرض کر لیا گیا پھر اسی کا جعل بھی تو محال ہے، لیکن انسان کی نفس ذات کو فرض کرنے سے بیشتر یہ ممکن ہے کہ متاثر خود اس کی نفس ذات کو قرار دیا جائے، اور تمھیں اس کا اختیار حاصل ہے کہ تم یہ حکم کرو کہ انسان کی ذات واجب ہے، اور وجوب سے تمھاری مراد وہ وجوب ہو، جس کا ذکر پہلے ہوا خصوصاً معقولات کے میزان میں وجوب سابق اور لاحق میں فرق واضح ہو چکا ہے، لوگ عموماً اس معاملے میں بسا اوقات غلطی میں مبتلا ہو جاتے ہیں جس کا منشاء وہ لفظی اشتراک ہے کہ بعض دفعہ علت کا اطلاق اس چیز پر بھی کر دیا جاتا ہے جو واقعے میں علت نہیں ہے، مثلاً علت کی جانب سے انسان کا واجب ہونا، یہ اس امر کو مستلزم نہیں ہے کہ انسان بجائے خود بھی واجب ہو، اسی طرح انسان کا علت کی طرف محتاج ہونا اس

اس امر کو مستلزم نہیں ہے کہ انسان خود اپنی ذات کی طرف بھی محتاج ہے پس انسان کا غیر سے پیدا ہونا' یہ اس امر پر دلالت نہیں کرتا کہ اس غیر کے مرتفع ہو جانے کی وجہ سے انسان انسان باقی نہیں رہتا' ہاں! وہ اس پر ضرور دلالت کرتا ہے کہ انسان کا انسان ہونا' یہ اس وجہ سے ہوا کہ انسان کا حصول غیر سے ہوا' اسی طرح وجود کے مجعول اور مخلوق ہونے کے متعلق گفتگو کا سلسلہ جاری کیا جا سکتا ہے' جیسا کہ میں نے مذہب اختیار کیا ہے'

لیکن متاخرین نے پچھلے دنوں میں ماہیت ہی کی مجعولیت کا مسلک اختیار کر لیا ہے عنقریب تمہارے سامنے اس مسئلے کے متعلق تحقیقات کا وہ حصہ پیش کیا جائے گا جو مجھے عالم مکاشفہ اور اسرار کے سرچشمہ سے حاصل ہوا ہے'

مگر عام طور پر مشائیوں نے جواب میں تیسری شق کو اختیار کیا ہے' یعنی تاثیر کا تعلق اس موصوفیت کے ساتھ ہوا ہے جو ماہیت اور وجود کے درمیان ہے اور انھوں نے اپنے کلام کی توجیہ یوں کی ہے کہ ہمارا مقصود یہ ہے کہ جاعل کا اثر ایک ایسا امر مجمل ہے جس کی تحلیل عقل موصوف' صفت' اور اس اتصاف کی شکل میں کرتی ہے جس کے ساتھ موصوف کا تعلق صفت کے ساتھ ہوا' پس انسان میں جاعل کا اثر مثلاً "انسان موجود ہے" اس قضیے کا مصداق ہے' ورنہ جاعل بالذات کا اثر نہ انسان کی صرف ماہیت ہے اور نہ اس کا وجود ہی فقط ہے' بلکہ در اصل اس کا اثر وہ "ترکیبی چیز" ہے جس کی تعبیر "وجود کے ساتھ ماہیت کا اتصاف" کے الفاظ سے کی جاتی ہے' اور یہ اتصاف بالوجود اگرچہ ایک ذہنی امر ہے' لیکن یہ ان اعتبارات میں سے ہے جو واقعے کے مطابق ہیں' اس لیے ضرور ہے کہ عقلی اعتبار کے سوا اس کے لیے کسی اور چیز کو سبب قرار دیا جائے' یعنی وہی جو ماہیت کا سبب ہے'

اور جس بات کا میں نے ذکر کیا ہے اس سے یہ ظاہر ہو گیا کہ گزشتہ بالا تقسیم کا حصر شکستہ ہو جاتا ہے' کیونکہ وہ موصوفیت جو فاعل کی تاثیر پر مرتب ہوتی ہے اس کے متعلق یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس کو اس معنی میں لیں' کہ وہ ایک ایسا معنی ہے جو تصور میں غیر مستقل ہے' بلکہ طرفین کے ملاحظے کا وہ آئینہ

اور ارتباطی معانی کو جب ارتباطی معانی کے اعتبار سے فرض کیا جائے تو یہ ناممکن ہے کہ ذہن کا اس کی طرف بالاستقلال التفات اور تصور ہو، جیساکہ میں پہلے بھی اشارہ کرچکا ہوں، لیکن اگر التفات کو نئے سرے سے شروع کیا جائے، یعنی اس نقطۂ نظر سے نہیں کہ وہ ارتباط کا صرف آلہ ہے بلکہ اس کو ایک ایسا مفہوم بنالیا جائے جس کے بعد وہ ایک مستقل امر معقول بن جائے، اور طرفین سے بالکل ایک جداگانہ حقیقت اس کی قرار دیجائے تو اس وقت وہ بھی اس امر میں کہ جاعل کے ساتھ اس کا تعلق کیا ہے، اور کس حیثیت سے وہ ان امور میں سے ہے جس میں مذکورۂ بالا احتمالات پیدا ہوسکتے ہیں، اس امر میں وہ بھی منجملہ دیگر ماہیات مستقلہ کے ہوجائے گا۔

فصل اس فصل میں یہ بیان کیا جائے گا کہ ممکن کے عدم کو سبب کی جانب کس قسم کی احتیاج ہوتی ہے، اس معاملے میں کبھی شک اندازی کرتے ہوئے یہ تقریر کی جاتی ہے کہ ممکن کے عدم کو اس کے وجود پر رجحان اگر کسی سبب کی وجہ سے ہوگا تو پھر یہ ماننا پڑے گا کہ عدم میں بھی تاثیر ہوسکتی ہے، حالانکہ عدم تو صرف "نیستی مطلق" کا نام ہے، کسی چیز کی طرف اس کا استناد وانتساب ناممکن ہے، نیز تمہارا یہ قول کہ ممکن کا عدم اس عدم کا معلول، یا اس عدم کی طرف مستند ہوتا ہے جو اسی ممکن کے وجود کی علت کا ہو اس قول کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ عدموں اور نیستیوں میں بھی باہم امتیاز تسلیم کیا جائے، اور ان کو ایسی ہویات اور ایسے اشخاص کا رنگ دیا جائے جن میں بعض علت ہے اور بعض معلول، اور جہاں باہمی تمائز و امتیاز، اولویت و افضلیت نہ ہو، وہاں نہ علیت ہوسکتی ہے نہ معلولیت،

اس شک کا ازالہ اس طرح کیا جاتا ہے کہ ممکن کا عدم صرف نفی، اور نیستی نہیں ہے بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ عقل ممکن کی ماہیت کو تصور کرتی ہے اور اس کے بعد اس کی طرف وجود یا عدم کا اضافہ کرتی ہے، اور ماہیت کو نفس اس کی ذات کی حیثیت سے حصول اور عدم حصول سے خالی پاتی ہے، خواہ یہ معاملہ ذہن کے اعتبار سے کیا جائے یا خارج کے لحاظ سے، بہرحال ان دونوں معانی کے انتساب کے بعد پھر عقل حکم کرتی ہے کہ یہ ماہیت کسی دوسرے کی

محتاج ہے، اور جس طرح کسی ماہیت کے وجود میں علت کی تاثیر کے معنی یہ نہیں ہوتے کہ علت ماہیت کے اندر کسی چیز کو اس طرح شریک کرتی ہے کہ فی الحقیقت ماہیت اس چیز کی حامل ہے، یا اس کے ساتھ واقع میں متصف ہے، بلکہ علت تو دراصل ایک ایسی چیز کی آفرینش اور ابداع کرتی ہے جس کا نام وجود ہے، پھر یہ وجود نفس اپنی ذات کی حیثیت سے ماہیت والا ہوتا ہے، جس میں کسی شے کی تاثیر وغیرہ کو دخل نہیں ہوتا میرے اس مسلک کی بنیاد پر جسے تم سمجھ چکے ہو، گویا ماہیت وجود کے رنگ سے رنگین اور اس کے نور سے اس وقت تک منور رہتی ہے جب تک وجود ہے،

بجنسہ عدم میں بھی علت کی تاثیر کے معنی اس کے سوا اور کچھ نہیں ہیں کہ علت کسی ایسی بات کو پیدا کرتی ہے جس کا ماہیت کے ساتھ ایک قسم کا اتحاد ہوتا ہے، یعنی اتحاد بالعرض، ہاں! عقل کے لیے یہ جائز ہے کہ وہ ممکن کی ماہیت کا تصور کرے اور اس کی طرف عدم اور وجود کے مفہوموں سے کسی مفہوم کا اضافہ علت کے وجود یا عدم کے تصور کے سبب سے کرے، یعنی اسباب کے علم کی جہت سے یہ انتساب کیا جائے، جس کا نام برہان لمی ہے، یا ان آثار کی بنیاد پر کرے جو کسی شے پر مرتب ہو کر اس کے وجود پر دلالت کرتے ہیں، یا ان آثار کا عدم اس شے کے عدم پر دلالت کرتا ہے جیسا کہ اس برہان میں ہوتا ہے جس کو ان کے نام سے موسوم کرتے ہیں، بہر حال اس سے یہ معلوم ہوا کہ عدم کا مرجح بھی وجود کے مرجح کے مانند ایسی ہی چیز ہوتی ہے جس کو وجود کا کچھ نہ کچھ حصہ ملا ہو، نہ کہ عدم کی ذات صرف عدم کی حیثیت سے مرجح ہوتی ہے، البتہ وجود اور عدم کے مرجحوں میں اگر کچھ فرق ہوتا ہے تو صرف اس قدر کہ وجود کے مرجح کے لیے ضروری ہے کہ وہ نفس اپنی ذات کی حیثیت سے ایک امر مستقل اور حاصل شدہ ہو، جس میں کسی فرض و اعتبار کو قطعاً دخل نہیں ہے، بخلاف عدم اور بطلان کے مرجح کے کہ وہ صرف ایک مجرد ذہنی اور عقلی چیز ہوتی ہے جس کے لیے عقلی ملاحظے سے قطع نظر کرنے کے بعد کسی قسم کا تقرر و تحصل نہیں ہے،

پس علت کا عدم اگرچہ محض نیستی اور صرف عدم ہی ہوتا ہے، لیکن پھر بھی

عقلی لحاظ کی حیثیت سے اس کو ثبوت کا ایک حصہ ضرور میسر ہو جاتا ہے، اور عقلی ترجیح کے لیے اتنا بھی کافی ہے، اور اس بنیاد پر یہ حکم کرنا جائز ہو سکتا ہے کہ معلول کا عدم، ذہن اور خارج میں اس کا تابع ہو سکتا ہے، لیکن ان دونوں یعنی خارجی اور ذہنی طور پر تابع ہونے کے اسباب ہر ایک کے مختلف ہیں، خارج میں معلول کا عدم علت کے عدم کا تابع بایں معنی ہوتا ہے کہ دونوں کا جس طرح وہ دونوں ہیں، خارج میں نیست اور بطلان محض ہونے میں ایک حال ہے ایسا ایک حال کہ دونوں کی کسی قسم کی کوئی خبر خارج میں نہیں ہے، حتیٰ کہ ان کے سلبی ہونے کا بھی کوئی اثر خارج میں نہیں ہے لیکن معلول کے عدم کا علت کے عدم کا ذہن میں تابع ہونا اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ علت کے عدم کا تصور اور اس پر علت ہونے کا حکم لگانے کے بعد یہ ضروری ہو جاتا ہے کہ معلول کے عدم کا تصور اسی کے ساتھ ہو اور اس پر معلولیت کا حکم لگایا جائے، اور معلول کے عدم کا تصور صرف یہ چاہتا ہے کہ علت کے عدم کا تصور اس کا تابع ہو، اور اس کے ساتھ لپٹا ہوا ہو، لیکن یہاں یہ نہیں ہوتا کہ عدم معلول کے حکم کے بعد علت کے عدم کا حکم لگانا بھی ضروری ہو جائے،

خلاصہ یہ ہے کہ نیستیوں اور اعدام میں باہمی امتیاز ان کے عقلی مفہومات اور ذہنی صورتوں کی بنیاد پر کسی نہ کسی وجہ سے ہو جاتا ہے، اور اتنا اس کے لیے کافی ہے کہ ان اعدام میں سے کوئی دوسرے عدم کے لیے مرجح بن جائے، البتہ ان اعدام کا بحیثیت اعدام کے باہم ایک دوسرے سے ممتاز ہونا محال ہے اور یہ بات یہاں لازم نہیں آتی،

اجمالی خلاصہ

امکانی ماہیتوں اور ایسے اعیان جو تقرر پذیر ہو چکے ہیں ان کے کچھ عقلی حالات اور ایسے اعتبارات ہوتے ہیں، جو ان کے وجود پر مقدم ہوتے ہیں اور یہ حالات و اعتبارات ایسے ہوتے ہیں جن میں بعض بعضوں کی طرف صرف عقلی لحاظ میں اس طرح منسوب ہوتے ہیں کہ خارج میں کوئی چیز ایسی نہیں ہوتی جسے ان کا مقابل قرار دیا جائے اور ہمارے مسلک کی رو سے خارج میں وجود کے سوا اور کچھ نہیں ہوتا، اس کے بعد عقل ماہیت کا اس طور سے تصور کرتی ہے، کہ

اس کو وجود کے ساتھ ساتھ پاتی ہے، اور مفہوم کے لحاظ سے ماہیت کو وجود کے مفہوم سے جدا سمجھتی ہے، نیز نفس ماہیت کو بجائے خود وجود اور عدم سے بالکل معرّا پاتی ہے، نہ اس میں ان دونوں کی ضرورت کا اقتضا ہوتا ہے، اور نہ ان کی عدم ضرورت کا ایسا اقتضاء ہوتا ہے، جسے قضیۂ معدولہ کا حکم قرار دیا جائے اس کے بعد عقل حکم کرتی ہے کہ ماہیت کو ان دونوں میں سے (یعنی وجود و عدم میں سے) ایک کی طرف ایسی حاجت ہے کہ ان میں سے ایک کی جانب ترجیح دینے کے لیے ایک اور امر کی ضرورت ہے، جو ماہیت کی ذات کے سوا ہو،

پس اس سے معلوم ہوا کہ ماہیت پہلے ممکن ہوتی ہے، پھر محتاج، پھر کوئی اس میں ایجاب پیدا کرتا ہے، اس کے بعد وہ خود واجب ہو جاتی ہے، (اور یوں اس کے وجود کو عدم پر ترجیح حاصل ہو جاتی ہے، (اور ماہیت کے اس حال کو سامنے رکھنے کے بعد) اب سمجھ میں آسکتا ہے، کہ یہ اس امر کے منافی نہیں ہے کہ وجود کو (حق تعالیٰ سے) صادر ہونے والی چیزوں میں اول قرار دیا جائے اور اسی کو ماہیت کی اصل ٹھیرایا جائے، کیونکہ اس قسم کا موضوع اور محکوم علیہ وجود ہے، اور جو پہلے ذکر کیا گیا اس میں پیش نظر ماہیت کا وہ حال تھا جو وجود کی طرف یا وجود کے فاعل وجاعل کی طرف منسوب کرنے کے بعد اس کے لیے ثابت ہوتا ہے، اور یہ اسی قسم کی بات ہے جو کہا جاتا ہے کہ بسا اوقات ایک چیز وجود رابطی کے اعتبار سے اسی چیز سے متاخر ہوتی ہے جو اپنے فی نفسہ وجود کے لحاظ سے اس پر مقدم تھی یا جیسا کہ علم طبیعی میں مبدء حرکت کے وجود کو حرکت کے اثبات کے بعد ثابت کرتے ہیں، یا دوری حرکت کے ثابت کر لینے کے بعد اس محرک کے وجود پر دلیل قائم کرتے ہیں جو خود متحرک نہ ہو، اور غیر محدود قوت و قدرت کا حامل ہو، اور یہ اس لیے کیا جاتا ہے کہ جسم کا یہ حال کہ وہ ایک تغیر پذیر ماہیت کے اندر ہو کر پایا جا رہا ہے اس کے اس حال پر مقدم ہے کہ وہ ایسا مبدء محرک والا بھی ہے، جو واجب بالذات ہے، اور لامحدود قوت کا مالک ہے باوجودیکہ واجب بالذات کو ظاہر ہے کہ تمام اشیاء پر تقدم حاصل ہے، پس اسی طرح ان دو باتوں میں بھی کوئی تناقض نہیں ہے،

یعنی یہ کہ وجود تو نفس اپنی ذات کی حیثیت سے ماہیت پر مقدم ہے، اور ماہیت کے حالات خود ماہیت سے متاخر ہیں، اور ماہیت کے ان مراتب سابقہ سے بھی متاخر ہیں جو وجود اور ماہیت کے باہمی ارتباط اور تعلق کی بنا پر پیدا ہوئے ہیں،

یادداشت اور تبصرہ

تم پر ہم واضح کر چکے ہیں، اور عنقریب اور ظاہر کریں گے کہ کسی قسم کا کوئی کلی مفہوم ہو خواہ وہ ذاتی ہو یا عرضی کسی طرح سے اس جاعل قیوم کا اثر نہیں قرار پا سکتا، جو بالذات موجود ہے تو اب تم کو چاہیے کہ علت کی جانب بالذات کسی چیز کو منسوب نہ کرو، لیکن صرف وجود کو نفس اس کی ذات کی حیثیت سے خواہ اس وجود کو حدوث کے ساتھ موصوف کیا جائے یا بقا کے ساتھ، بلکہ وہ وجود جو باقی ہے اس کو حادث وجود کے اعتبار سے غیر کی ضرورت زیادہ شدید ہے، جب کہ دونوں اس غیر کے محتاج ہوں،

اور وجود حادث کے معنی کی تحلیل یوں کی جائے کہ وہ عدم سابق اور وجود کا نام ہے اس تحلیل کے ذریعے تم یہ جان سکتے ہو کہ عدم کسی ایسی علت کی طرف جو موجود ہو بالذات مستند اور منسوب نہیں ہوتا، اور ایسے وجود کا عدم کے بعد ہونا یہ اس وجود کی شخصی ہویت کے لوازم میں ہے، اب غیر سے تعلق کس کا رہا؟

پس ثابت ہوا کہ جاعل اور فاعل کی صنعت اور کاریگری، وجود کے سوا اور کوئی چیز نہیں ہے، پھر ایسا وجود جو خود اپنی ذات کے ساتھ قائم ہے، یعنی وہ وجود جو فی نفسہ ہے حدوث کے ساتھ متصف ہوتا ہے، لیکن یہ اتصاف نہ کسی غیر کا اقتضاء ہوتا ہے، اور نہ خود اس وجود کی ذات اس کی مقتضی ہوتی ہے اس کی مثال ایسی ہے کہ جسم مثلاً اپنے وجود کے اعتبار سے علت کے ساتھ تعلق رکھتا ہے، لیکن اسی کے ساتھ جسم خود اپنی ذات کی حیثیت سے مطلقاً لازمی طور پر متناہی ہونے کی صفت سے بھی موصوف ہے، یا جس طرح ممکن ماہیتوں کا حال ہے کہ وہ اپنے وجود کی علت کی طرف اس لیے محتاج ہوتی ہیں کہ ان کو عدم اور وجود کی طرف مساوات کی نسبت ہوتی ہے، لیکن ماہیت کو اپنی علت سے

جو چیز ملتی ہے وہ صرف وجود کی صفت ہوتی ہے، لیکن یہ بات کہ خود وہ ماہیت یا اس کا وجود بطلان اور نیستی کے بعد ہے، خواہ یہ بعدیت زمانی ہو یا ذاتی اس کو علت سے کیا تعلق، الغرض ماہیت کا اس طرح سے ہونا یہ بجائے خود ایسی ضروری اور بدیہی بات ہے کہ جس کے اثبات کے لیے کسی سبب اور علت کی ضرورت نہیں پس اسی طرح وجود کو جو علت کی طرف حاجت ہے یا وجود کا تقوم اسی علت سے حاصل ہوتا ہے، یہ کس حیثیت سے ہوتا ہے، محض اس لیے کہ ایسا وجود بجائے خود نفس اپنی تشخصی ہویت کے اعتبار سے ایک کمزور اور ایسا ظلی وجود ہے جس کو صرف تعلقی وجود کہہ سکتے ہیں، (یعنی جب تک غیر سے اس کا تعلق نہ ہو وہ کچھ نہیں ہے) پس جو چیز مستفاد ہوتی ہے وہ وجود ہی کی کمزور اور ناتواں ذات ہے، لیکن اب اس وجود کا حدوث و قدم کے ساتھ موصوف ہونا (علت سے اس کو کیا سروکار ہے) قریب قریب یہی وہ بات ہے جو بعض متاخرین علماء کے کلام کے اندر اس شکل میں پائی جاتی ہے،

"متعلق ہونا ذات کا اس غیر کے ساتھ جو اس ذات کا مقوم ہے"

"بس یہی چیز ہے جو غیر سے مستفاد ہوتی ہے جس طرح غیر سے مستغنی ہونا یہی چیز اس ذات کی مقوم ہوتی ہے جو بالذات واجب الوجود ہے" پس یہ جائز نہیں ہو سکتا کہ وہ ذات جو محتاج اور مفتقر تھی وہ دائمی طور پر مستغنی اور بے نیاز ہو جائے، اسی طرح یہ بھی جائز نہیں ہے کہ وہ جو تمام اشیا سے مستغنی تھا، ابدی طور پر محتاج و فقیر ہو جائے اگر ایسا ہو گا تو حقائق میں انقلاب لازم آئے گا"

اور یہ بات ہمارے اس مسلک کی بنیاد پر جس کا ذکر مسلسل کرتا چلا آ رہا ہوں بہت زیادہ واضح ہے، یعنی میں نے جو یہ راستہ اختیار کیا ہے کہ ممکن کو جاعل کی طرف احتیاج اس کے اس وجود کی بنیاد پر ہوتی ہے جو فاعل کے وجود سے تقوم پذیر ہوتا ہے، نہ کہ یہ احتیاج ممکن کی ماہیت کی وجہ سے ہے، پس فاعل کے ساتھ جو بالذات مرتبط ہے وہ صرف وجود ہے، اور فاعل کے ساتھ اس کلی ہی ارتباط اس کا مقوم بھی ہے، یعنی اس کے وجود کو بغیر فاعل کے وجود کے تصور نہیں کر سکتے، اگر ایسا نہ ہو گا (یعنی ممکن کے وجود کو فاعل کے ساتھ مرتبط نہ مانا جائے)

تو یہ وجود، یہ وجود باقی نہیں رہتا، جیسا کہ بجنسہٖ یہی حال اس وجود کا ہے جو کسی غیر کے ساتھ متعلق نہیں ہے، کیونکہ اس وجود کو (جو غیر کے ساتھ متعلق نہیں ہوتا) اگر اس کو غیر کے ساتھ احتیاجی تعلق عارض ہو جائے تو اس وقت وہ وجود وہ وجود باقی نہیں رہتا، پس تعلقی وجود کے لیے افتقار ابداً ازلاً لازم ہے، خواہ حدوث کے وقت، یا استمرار و بقا کا زمانہ ہو، اس کو اپنی بقا کے وقت بھی اسی قسم کی احتیاج بغیر کسی تفاوت کے رہے گی، جیسی کہ حدوث کے وقت تھی، اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ (ممکن) کے وجود کا عدم و نیستی کے بعد ہونا یہ فاعل کا اثر ہے، یا اس کی ہستی کا کسی سابق ہستی کے بعد ہونا یہ فاعل کا اثر ہے، بلکہ یہ باتیں تو وجود کے ایسے لوازم میں ہیں، جو اس کے لیے بغیر جعل جاعل اور تاثیر کے ثابت ہیں جیسا کہ ابھی گذر چکا کہ جو چیز مجعول ہوتی ہے اور جو جاعل کا اثر ہے وہ خود نفس وجود ہے نہ کہ یہ بات کہ فاعل نے اس وجود کو لوازم والا بنا دیا، جن میں سے ایک لازم یہ ہے کہ وہ (ممکن) غیر ازلی ہے

پس حق تعالیٰ کا کام اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ وہ اشیاء پر وجود کے نور کا افاضہ فرما رہا ہے، اور اسے مسلسل و دوام بخش رہا ہے، اس کی حفاظت و نگرانی فرما رہا ہے، اور ان میں جو بقاء کی صلاحیت رکھتے ہیں ان کو اس حد تک بقا بھی عطا کر رہا ہے، جس حد تک وہ اس کے تحمل کی گنجائش اپنی تشخصی ہویت کے اعتبار سے رکھتے ہیں

لیکن ان (ممکن موجودات) کی کوتاہیاں، ان کے نقائص تو یہ ان کے لیے خود ان کی اپنی ذات کی جانب سے ہیں، ایک دور کی مثال اس کی یہ ہو سکتی ہے کہ جیسے آفتاب ان اجسام پر جو اس کے سامنے ہیں نور پاشی بغیر کسی بخل اور روک کے کر رہا ہے، اب اگر بعض اجسام کسی اوٹ اور حجاب کی وجہ سے آفتاب کی روشنی سے محروم ہیں تو یہ محرومی خود ان کی اپنی ذات کی طرف سے ہے نہ کہ آفتاب کی طرف سے، پس ذات احدی وہ ممکنات کے ہیکلوں کو مسلسل روشن فرما رہا ہے اور نیستی اور عدم کی رات سے ان کو وجود اور ہستی کے دن میں کھینچ کھینچ کر لا رہا ہے، اور یہ عمل اس طرح جاری ہے کہ اگر وہمی فرض کے طور پر ایک لمحے کے لیے یہ مانا جائے

کہ حق تعالیٰ نے وجود کے افاضے کو روک دیا تو ساری کائنات اپنی ازلی تاریکی کی طرف پلٹ پڑے گی' پس کتنی پاک ذات ہے اس کی جو اتنا بڑا زور اور قدرت والا حکیم ہے' کہ آسمانوں اور زمین کو اس طرح تھامے ہوئے ہے کہ وہ ٹل نہیں سکتے' اور اگر وہ ٹل جائیں تو پھر کون ہے جو حق تعالیٰ کے بعد انہیں روک لے'

اور کتنی بیہودہ اور لچر بات وہ ہے جو بعضوں کی طرف منسوب ہے کہ آسمان و زمین اور جو کچھ ان کے اندر ہے ان کے قیوم کی طرف عالم کو صرف اپنے حدوث میں احتیاج ہے' نہ کہ اپنی بقا میں' یہاں تک کہ ان میں بعضوں نے اپنی جہالت و عناد میں ترقی کر کے اس حد تک یاوہ گوئی سے کام لیا ہے اور کہا

کہ "اگر باری عزّاسمہ (العیاذ باللہ) کا عدم جائز ہوتا تو اس کا عدم وجود عالم کے حق میں کچھ مضر نہیں ہے' کیونکہ خدا کے احداث سے عالم کا حدوث ہو چکا' (اس کے بعد اب عالم کو خدا کی کیا ضرورت ہے)

ظاہر ہے کہ یہ ڈھٹائی جہل اور اعتقاد کی تباہی ہے ماسوا اس کے ہر علت ذاتی کا مسلسل اپنے معلول کے ساتھ وجوداً اور دواماً رہنا ضروری ہے' جیسا کہ علت و معلول کے مباحث میں ہم اس کا ذکر عنقریب کریں گے'

ان کے (تردیدی) شواہد میں ایک مثال یہ ہے کہ آگ کی وہ حرارت جو اس کے جوہر یعنی اس کی صورت سے فائض ہو کر اپنے اردگرد کے اجسام کو گرم کر رہی ہے یا پانی سے جو رطوبت اور تری نکل نکل کر اطراف و جوانب کے اجسام میں ساری ہو رہی ہے' حالانکہ رطوبت پانی کے لیے یا حرارت آگ کے لیے جوہری اور ذاتی صفت ہے' اسی طرح آفتاب سے نور اور روشنی نکل نکل کر کو کبی اجرام اور عنصری اجسام کو روشن کر رہی ہے کیونکہ نور آفتاب کی جوہری صفت ہے' اور روشن کرنا اس کا ذاتی فعل ہے جو کسی طرح بدل نہیں سکتا' یا نفس روح سے بدن میں زندگی کا فیضان ہوتا رہتا ہے' کیونکہ زندگی روح کے لیے ایک جوہری اور ذاتی صفت ہے' اور اس کی ایسی صورت ہے جو اس کی ذات کی مقوم ہے' تو دیکھو! مسلسل نفس سے اس بدن میں زندگی

اور حیات پیدا ہو رہی ہے، جو اپنی ذات کی حد تک صرف مردہ ہے، اور نفس ہی کی وجہ سے اس وقت تک زندہ ہے جب تک اس میں زندگی کے قبول کرنے کی صلاحیت موجود رہتی ہے، لیکن جب زندگی کے قبول کرنے کی صلاحیت بدن سے مفقود ہو جاتی ہے تو بدن نفس سے خالی ہو جاتا ہے، اور بدن کے اس فساد کی وجہ سے نفس اس سے کوچ کر جاتا ہے، اور یہی نسبت ہر ذاتی علت کی اپنے معلول کے ساتھ ہوتی ہے، اور عنقریب یہ بات آرہی ہے کہ حق تعالیٰ کی ذات اس سے ارفع و اجل ہے، کہ اس کی طرف اس قسم کے ایجاد کو منسوب کیا جائے، جس میں خدا کا کام صرف تالیف و ترکیب رہ جائے جیساکہ ان لوگوں کا خیال ہے، بلکہ حق تعالیٰ کا فعل ایسی کاریگری ہے (جس میں شے نیستی سے ہستی میں آتی ہے) یعنی جس میں ابداع ہوتا ہے اور وجود و ہستی کا انشا کیا جاتا ہے، اور ابداع و انشا صرف ترکیب اور محض تالیف نہیں ہے، بلکہ اس میں ہستی کی تاسیس ہوتی ہے، اور نیستی سے شے وجود کے دائرے میں آتی ہے، اور دونوں کے فرق کو سمجھنے کے لیے بولنے اور لکھنے کی مثال سے خوب توجیہ ہوتی ہے، متکلم جب بولتا ہے تو کلام اس سے پیدا ہوتا ہے، لیکن جونہی وہ خاموش ہوا کلام بھی ختم ہو جاتا ہے، بخلاف لکھنے کے کہ کاتب لکھنے کے بعد لکھنا ترک کر دے تو اس کے بعد بھی مکتوبہ حروف موجود رہتے ہیں، پس کلام ایجاد و ابداع و انشا کی مثال ہے، اور کتابت ترکیب و تالیف کی مثال،

پس عالم کا وجود باری عزاسمہ سے اس طرح ہوا جس طرح متکلم سے کلام کا وجود، الحاصل عقلی ہستیاں ہوں یا نفسی اور موجودات روحیہ ہوں یا جسمانیہ، یہ سب کے سب اللہ تعالیٰ کے ایسے کلمات ہیں جو کسی طرح ختم نہیں ہو سکتے، اگرچہ عنصری ہیولیٰ اور مادے کے سمندر کو رب کے وجودی کلمات کی روشنائی بنائی جائے لیکن یہ سمندر ختم ہو جائے گا قبل اس کے کہ رب کے کلمات ختم ہوں، خواہ کتنے ہی فلکی ہیولائیں اور مادوں کے سمندر کو اس کی مدد کے لیے لایا جائے، اور پھر حق تعالیٰ کے اس قول سے دہرایا جائے، کہ زمین میں جتنے درخت ہیں ان کا قلم بنایا جائے اور سمندر جس کی مدد اور سات سمندر سے پھر کی جائے، جب بھی اللہ تعالیٰ کے کلمات ختم نہیں ہو سکتے،

فصل

جب تک ممکن غیر کے ذریعے سے وجوب نہ حاصل کرلے موجود نہیں ہوسکتا، اس فصل میں اس مسئلے کو بیان کیا جائے گا، یہ بات جب متیقن ہوچکی ہے کہ ممکن کے وجود کو جب تک غیر سے ترجیح نہ حاصل ہولے وہ موجود نہیں ہوسکتا، اسی طرح جب تک اس کے عدم کو ترجیح نہ حاصل ہو وہ معدوم بھی نہیں ہوسکتا، اس لیے ممکن کی دو طرفوں میں سے ایک پہلو کے رجحان کے لیے ضروری ہے کہ کوئی ایسا سبب جو اس کی ذات سے خارج ہو وہ اس کے دو پہلوؤں میں سے ایک پہلو کو ترجیح دے۔

اب ہم کہتے ہیں کہ اس سبب مرجح کی ترجیح جب تک وجوب کی حد تک نہ پہنچے اس وقت تک یہ مرجح سبب مرجح نہیں قرار پائے گا، پس کوئی ایسی خارجی اولویت جو ممکن کو وجوب کی سرحد تک نہ پہنچا سکتی ہو، اور جو غیر کی وجہ سے حاصل ہوئی ہو ایسی اولویت یقیناً اس کے لیے غیر مکتفی ہے، جیسا کہ اکثر متکلمین کا خیال ہے،

پس جب تک ممکن، امکان کے حدود میں رہے گا اس کے وجود کی یافت اور اس کا تحقق نہ ہوسکے گا، کیا یہ بدیہی بات نہیں ہے کہ ممکن جب تک غیر کی وجہ سے وجوب کی حد تک نہیں پہنچ جائے، اس وقت تک اس کے لیے وجود بھی جائز ہے، اور عدم بھی، پس ہنوز اس لیے کہ ان دو پہلوؤں میں سے ایک کو تخصیص حاصل ہو، اس امر کی ضرورت ہے جو اس کو معین کردے، پھر وہی تخصص اور مرجح کی تازہ ضرورت عود کر آئی اور اولویت کو جب طرفین کے ساتھ مساوات کی نسبت ہے یعنی اس کے لیے وجود اور عدم دونوں اولیٰ ہیں، اس لیے معلول نئے سرے سے ایک تیسری چیز کا مقتضی ہوگا، جس کا علت اور اولویت کے ساتھ اضافہ کیا جائے، اب اگر اس اضافے اور انضمام کے بعد بھی وجوب حاصل نہ ہوگا بلکہ اس کے لحاظ سے طرفین کا جواز پھر بھی باقی رہے گا، تو اب طرفین میں سے کسی ایک کو جو مرجح کی طرف حاجت تھی، حاجت کا یہ سلسلہ لامتناہی حدود تک وسیع ہوجائے گا، اور بات غیر متناہی مرجحات اور اولویات پر جا کر ٹھہر جائے گی اور اس کے باوجود بھی طرفین میں سے کسی ایک کو تعین نہ حاصل ہوسکے گا، کیونکہ

ان غیر متناہی مراتب میں سے جس مرتبے کو بھی فرض کیا جائے گا اس میں بھی وہی سوال پیدا ہوگا کہ جو اولویت یہاں ایسی پائی جاتی ہے جس سے وجوب حاصل نہیں ہوتا اس کو جانبین کے ساتھ مساوات کی نسبت حاصل ہے، باوجودیکہ یہاں اس چیز سے حصول کو فرض بھی کر لیا گیا تھا جس کو سبب مرجح قرار دیا گیا ہے،

بہرحال اولویت کو فعلیت اور عدم فعلیت ان دونوں طرفین کے ساتھ وہی مساوات کی نسبت اس وقت بھی اس طرح قائم رہتی ہے کہ اس اولویت سے طرفین میں کسی ایک پہلو کے تعین کا فائدہ بھی حاصل نہ ہوسکا، حالانکہ اسباب کے اس غیر متناہی سلسلے کے تحقق کو بھی فرض کیا گیا ہے، نتیجہ یہ ہوا کہ جس کو سبب مرجح فرض کیا گیا تھا وہ سبب مرجح باقی نہ رہا، پس ثابت ہوا جو چیز فرض کی گئی تھی وہ محال ہے، اور یہ استحالہ یوں ہی ثابت ہوگیا بغیر اس بات کے ہم اس کو محال ثابت کرنے کے لیے اس دلیل سے مدد حاصل کرتے جس کے ذریعے سے علت ومعلول کے غیر متناہی سلسلے کو محال ثابت کیا جاتا ہے کیونکہ ابھی اس کا وقت نہیں آیا ہے، بلکہ یہاں تو محال محض اس لیے لازم آگیا کہ جو تخصیص عطا کرنے والی علت فرض کی گئی تھی وہ علت مخصصہ باقی نہ رہی، گویا شے خود اپنی ذات کی غیر ہوگئی حالانکہ یہ محال ہے،

خلاصہ یہ ہے کہ اب یہ صحیح ہوگیا کہ کوئی امکانی ماہیت اور وجود ممکن نہ تقرر پذیر ہوسکتا ہے اور نہ وجود حاصل کرسکتا ہے جب تک کہ اس کے تقرر اور وجود کو علت کی جانب سے وجوب نہ حاصل ہولے، پس کسی علت کو علت اس وقت تک تصور نہیں کیا جاسکتا جب تک وہ اپنے معلول کو ایسی ترجیح نہ عطا کر سکے جسے ترجیح ایجابی کہتے ہیں،

اس لیے ثابت ہوا کہ ہر علت اپنی علّیت میں واجب العلیۃ ہوتی ہے، اسی طرح ہر معلول معلولیت میں بھی واجب ہوتا ہے، اور علت اولیٰ (ذات حق) جس طرح واجب الوجود ہے اسی طرح سے وہ واجب العلۃ بھی ہے، پس اس کا بالذات واجب ہونا یہ عین اس کے مرادف ہے کہ وہ اپنے علاوہ تمام چیزوں کا مبدء بھی ہے جیسا کہ عنقریب ہم اس کو بیان کرنے والے ہیں،

فصل

ہر ممکن کو دو وجوب اور دو امتناع احاطہ کئے رہتے ہیں، اس فصل میں اسی مسئلے کو بیان کیا جائے گا، فصل سابق میں یہ بات گزر چکی کہ وجود اور عدم ان دو پہلوؤں میں سے کسی ایک پہلو کو ترجیح تام دینے کی حیثیت سے ممکن کے لیے اس کے تحقق اور وجود سے پہلے بھی ایک قسم کا وجوب ثابت ہوتا ہے، اور جس طرح وجوب ثابت ہوتا ہے اسی طرح

اسی کے مقابلے میں ایک قسم کا امتناع بھی اس کے لیے اس وجہ سے ثابت ہوتا ہے کہ اس کی علت جس پہلو کی مقتضی ہے اس اقتضاء کے لیے لازم ہے کہ اس کی جانب مخالف اس ممکن کے لیے ممتنع ہو جائے، بہرحال یہ امتناع بھی ممکن کے تحقق سے پہلے ہوتا ہے، جیسے وجوب بھی اس پر مقدم تھا،

پھر جب اس ممکن کا وجود یا اس کا عدم متحقق ہو جاتا ہے تو اس کے بعد بھی اس زمانے میں جس میں ماہیت (وجود و عدم) دو صفات میں سے کسی ایک کے ساتھ متصف ہوتی ہے اس اتصاف کے اعتبار کرنے کی حیثیت سے ممکن کو ایک دوسرا وجوب لاحق ہوتا ہے کیونکہ یہ قاعدہ ہے کہ جب کوئی موصوف کسی صفت سے موصوف ہوتا ہے تو جب تک اس صفت کے ساتھ وہ موصوف ہے اس وقت تک اس اتصاف کی حیثیت سے یقیناً اس صفت کا وجود موصوف کے لیے ضروری اور واجب ہوگا اور اسی کو وجوب لاحق کہتے ہیں، جس کو اس نام سے موسوم کرتے ہیں کہ یہ ضرورت محمول کے اعتبار سے پیدا ہوئی ہے، اور اسی کے مقابلے میں اس محمول کے نقیض کے اعتبار سے اس کے لیے امتناع بھی ثابت ہوگا، بہرحال اسی لیے کہا جاتا ہے کہ کسی قسم کا ممکن ہو وہ موجود ہو یا معدوم خواہ اس کا وجود و عدم خود اپنی ذات کے لیے ہو یا غیر کے لیے ہو، اس کو دو وجوب، اور دو امتناع عقلی لاحظے میں گھیرے رہتے ہیں، اور واقعی طور پر نفس الامر میں ممکن وجود و عدم ہر اعتبار سے کسی وقت بھی ان دونوں سے خالی نہیں ہو سکتا، اگرچہ ممکن کی ماہیت نفس اپنی ذات کی حیثیت سے یعنی اس لحاظ سے کہ اس کی طبیعت صرف امکان خالص ہے، ہر ایک سے خالی ہوتی ہے، ممکن کے لیے ایسے وجوب اور امتناع کا ضروری ہونا جو اس کے تحقق اور حصول پر مقدم ہو، اس کی بحث گزر چکی، اب یہاں صرف یہ بتانا ہے کہ اس کے لیے ایسا وجوب اور امتناع ہو جو بعد تحقق کے لاحق ہوتے ہیں یہ کیوں ضروری ہے، تو بات یہ ہے کہ وجود کو خواہ محمول بنا کر فرض کیا جائے یا اس کو صرف ربط دینے والی شے تصور کی جائے، کسی طرح سے ہو، یقیناً وہ عدم کے منافی ہے، اور عدم کا ظاہر ہے کہ وجود مقابل ہے، پس کسی شے کے وجود کے زمانے میں اس کے عدم کا امکان یا وجود کے ساتھ عدم کا امکان اسکے یہ معنی ہیں کہ دو نقیضوں میں مقارنت اور اتصال کو جائز قرار دیا جائے، اس لیے ظاہر ہوا کہ عدم کا امکان وجود کے وقت محال ہے، اور عدم کے امکان کا استحالہ و امتناع اس بات کو مستلزم ہے کہ اس کا مقابل یعنی وجود واجب اور ضروری ہو جائے، اسی طرح جس وقت شے معدوم ہو، اس عدم کے زمانے میں اس شے کے وجود کا امکان یہ بھی بجنسہ اسی طور پر محال رہے گا، جس طرح وجود کے زمانے میں عدم کا امکان محال تھا، پس میں نے جو دعویٰ کیا تھا ثابت ہو گیا،

یہاں خصوصیت کے ساتھ یہ بات بھی سمجھ لینے کی ہے کہ ممکن کا وجوب سابق جس طرح غیر سے

حاصل ہوتا ہے اسی طرح اس کا وجوب لاحق بھی غیر ہی سے مستفاد ہوتا ہے اور یہی حال دونوں اقتضاؤں کا اس مسئلے میں ہے کہ یہ دونوں بھی غیر ہی سے حاصل ہوتے ہیں، مگر یہ حکم اس پر مبنی ہے کہ ممکن سے ممکن کی ماہیت مراد لی جائے ورنہ ممکن سے اس کا وجود مقصود ہو تو ایسی صورت میں امتناع اور وجوب لاحق ممکن کیلئے ذاتی چیز ہو جائیگی،

جس کی توضیح یہ ہے کہ ممکن سے جب صرف اس کی ماہیت مراد ہو تو اس وقت وجوب کے ساتھ وہ ماہیت ہی موصوف ہوگی جس کو بشرط وجوب فرض کیا گیا ہے، اور اس حال میں وجود ماہیت سے خالی رہے گا، نہ کہ وہ مجموعہ جو ماہیت اور وجود کے اجتماعی مفہوم سے حاصل ہوتا ہے، پس وہ ماہیت جو موجود ہوگی یہ اپنے وجوب لاحق پر مقدم ہوگی، اور واقع میں اس کے وجود کی ضرورت اس امکان سے جدا نہیں ہو سکتی جو ماہیت کے لیے نفس اس کی ذات کے اعتبار سے ثابت ہوتا ہے، اور یہی بات دعوے کا پہلا جز تھی اور دوسرا جز تو ظاہر ہے کہ موجود کے لفظ کا اطلاق کسی وجود کی حقیقت پر جب ہوتا ہے، اس وقت اس اطلاق کی حیثیت وہی ہوتی ہے جو ذاتیات کی ذات کے ساتھ ہوتی ہے، یعنی جب تک ذات متحقق ہوتی ہے ذاتیات کا ثبوت اور اس کا اطلاق ذات پر ضروری اور واجب ہوتا ہے، کیونکہ کسی شے کی اپنے نفس کی طرف نسبت امکانی نہیں بلکہ وجوبی و ضروری ہوتی ہے،

ہاں! اگر خاص خاص وجودوں کا تعلق اس کے جاعل سے بالفرض والتسلیم تھوڑی دیر کے لیے جدا کر لیا جائے تو پھر ان وجودوں کی نہ کوئی ذات باقی رہ سکتی ہے اور نہ ان کی کوئی شخصیت قائم رہ سکتی ہے، بخلاف ماہیتوں کے کہ ان کا ہونا اسی وقت متصور ہو سکتا ہے کہ ان کے وجود کا صدور علت سے ہو، پس واقعہ یہ ہے کہ ماہیت نفس اپنی ذات کی حیثیت سے ممکن الوجود ہوتی ہے،

خلاصہ یہ ہوا کہ کسی قسم کا عقد اتحادی و ارتباطی یا ایسا قضیہ ہو جس میں ایک چیز کو دوسری چیز کے لیے ثابت کیا گیا ہو، وہ وجوب لاحق اور ایسی ضرورت سے باعتبار محمول کے خالی نہیں ہو سکتا خواہ یہ وجوب اور ضرورت ضرورت مطلقہ ازلیہ ہو جیسے اللہ موجود، وقادر کے قضیے کا حال ہے، یا وہ ضرورت ذات کے ساتھ مقید ہو یا وصفی ضرورت ہو، جو وصف کے ساتھ مقید ہو پھر یہ وصف داخلی ہو یا خارجی ہو، یا امکان ذاتی کیساتھ جمع ہو،

الغرض عدم و وجود ان دو طرفوں سے اگر کسی ایک پہلو کا وقوع کسی ماہیت کے لیے کسی وقت ہو جائے تو اب اگر اس کے دوسرے پہلو کو ماہیت کی طرف نفس اس کی ذات کی حیثیت سے منسوب کیا جائے تو اس پہلو کا لحوق اس وقت یقیناً ماہیت کے لیے ممکن ہوگا، لیکن اگر ماہیت کو نفس ماہیت کی حیثیت سے فرض نہ کیا جائے بلکہ اس واقع شدہ طرف کو پیش نظر رکھ کر ایسا کیا جائے یا ماہیت ہی کو اس حیثیت سے لاحظہ کیا جائے کہ وہ اس طرف کے ساتھ متصف ہے تو اس وقت دوسرا پہلو اس ماہیت کے لیے ممتنع ہو جائے گا، لیکن یہ امتناع نفس ماہیت کا اقتضاء نہ ہوگا بلکہ اس قید کا

نتیجہ ہوگا جس کے ساتھ مقید ہے، یا اس تقیید کا نتیجہ ہے جو اس دوسرے پہلو کے منافی ہے، پس یہ امتناع ایک اعتبار سے امتناع بالغیر ہے اور ایک اعتبار سے بالذات،

ایک وہم کے متعلق تنبیہ

بسا اوقات بعض وہم پرستوں کو اس کا وہم ہو جاتا ہے کہ جب ممکن کو وجود کے ساتھ فرض کیا جائے گا تو اس مجموعے پر نظر کرتے ہوئے عدم کا جو امتناع اس کے لیے ثابت ہوگا وہ امتناع ذاتی ہوگا کیونکہ نقیضین کا اجتماع ظاہر ہے کہ بالذات محال ہے، پس نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ اس امتناع کے مقابلے میں جو وجوب ہوگا وہ وجوب بھی وجوب ذاتی ہی قرار پائے گا نہ کہ ایسا وجوب جو غیر کے ذریعے سے حاصل ہو اور اس سے یہ خرابی لازم آتی ہے کہ ایسا ممکن جو مرکب ہے جو وہ بھی واجب بالذات ہو جائے،

ضرورت ہے کہ اس وہم پر تنبیہ کی جائے، جیسا کہ ہم بار بار ادھر اشارہ کرتے ہوئے چلے آرہے ہیں، کہ یہاں جو وجوب اور ضرورت پیدا ہوتی ہے، یہ ضرورت ضرورت مطلقہ ازلیہ نہیں ہے، بلکہ اس کا نام ضرورت بشرط الذات ہے، مثلاً انسان جب تک انسان ہے، اس کا انسان ہونا ضروری ہے، اسی طرح وہ انسان جو موجود ہے، اس کا موجود ہونا اس وقت تک ضروری ہے جب تک وہ موجود ہے، لیکن واقع میں اگر غور کیا جائے تو جو وجوب اور ضرورت یہاں پیدا ہوتی ہے در اصل یہ بھی ایسا وجوب ہے جو غیر ہی سے حاصل ہوا ہے، کیونکہ امکانی وجودات اور ان کے ساتھ ممکنات کا اتصاف یہ اس کا نتیجہ ہوتا ہے، کہ فاعل نے ان پر اپنا تاثیری عمل کیا ہے،

اور یہیں سے یہ مسئلہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ دو فرضی واجبوں سے اگر کوئی مرکب فرض کیا جائے گا تو اس کا وجوب بھی ذاتی نہیں ہو سکتا، اس دعوے کے اثبات میں کتنی بودی وہ بات ہے جو بعضوں کی جانب سے اس شکل میں پیش کی گئی ہے کہ اس قسم کا مجموعہ کوئی واقعی مجموعہ نہیں ہو سکتا، بلکہ صرف ایک اعتباری مجموعہ ہوگا کیونکہ اس شخص کے خیال میں وجود خود ایک اعتباری امر ہے،

پس ایسی ذات جس کے ساتھ کسی قید کا اضافہ کیا جائے، ذات اور قید کا یہ مجموعہ صرف ایک ایسا امر ہوگا جس کو بجز عقلی اعتبار کے اور کچھ نہیں قرار دیا جا سکتا ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں ایسا مجموعہ وجوب کا معروض اور موصوف کس طرح ہو سکتا ہے، جس وقت اس شخص نے یہ حکم کیا، غالباً یہ خیال دماغ سے نکل گیا، کہ یہ کسی کی بھی غرض نہیں ہوتی کہ نفس اس لحاظی مجموعے کے

مفہوم کو وجوب عارض ہوتا ہے جس میں اس واقعی مصداق اور منشاء سے قطع نظر کر لیا جاتا ہے جو اس مفہوم کا محکی عنہ ہے، اور جس کے ساتھ وجوب لاحق کو مطابقت ہوتی ہے، بلکہ واقعہ یہی ہوتا ہے کہ اس مفہوم کی طرف وجوب کا انتساب اسی وقت تک کیا جاتا ہے جب تک کہ وہ اپنے مصداق اور محکی عنہ کے مطابق ہے، اور اب ظاہر ہے کہ نفس الامر میں اس مفہوم کا جو مصداق ہے اور جس کے ساتھ وہ مطابق ہے وہ دراصل ایک ایسی موجود ذات ہے جس کیلئے وجود اور وجوب دونوں ثابت ہیں، یعنی جب عقل اس مفہوم کی تعبیر اس حیثیت سے کرے کہ اس کا تعلق ایسی ماہیت سے ہے جو وجوب اور وجود دونوں کے ساتھ ہے، اور یہ بات ہر مسلک پر ضروری ہے خواہ وجود کے لیے خارج میں کوئی صورت مانی جائے جیسا کہ مذہب منصور اور صحیح مسلک کا تقاضا ہے، یا نہ مانی جائے جیسا کہ عامۃ الناس کا خیال ہے،

بعض سربرآوردہ محترم بزرگوں کا مسلک اس مقام پر کچھ اور ہے جس کا خلاصہ ہم درج کرتے ہیں:-

"جب کبھی عدم کا پہلو ممتنع ہو جائے، مثلاً وجود کے وقت ذات کے لیے یہ ضروری اور واجب ہوتا ہے کہ اس کے لیے لا بطلان (یعنی نیستی کا عدم) وجود کے وقت ضروری اور واجب ہو جائے اور یہ یعنی لا بطلان یہ اس وجود سے بھی عام ہے جو وجود کے وقت ہوتا ہے اور اس عدم سے بھی عام ہے، جو ازل و ابد میں اس کے لیے سرے سے ثابت ہے، بہر حال اس عام (لا بطلان) کے ضروری ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ خاص بھی ضروری اور واجب ہو جائے، کیونکہ اس کا تحقق اس عدم کے ضمن میں بھی ہو سکتا ہے جو تمام زمانوں میں اس کے لیے ہو، پس نتیجہ یہ ہوا کہ وجود کے وجوب کا لحوق وجود کے وقت اگر ہو گا تو یہ وجوب جو غیر سے حاصل ہوا کسی سبب ہی سے حاصل ہو گا جس کی نفی اور جس کا انسلاب خود اس کی ذات کے اعتبار سے بھی ہو سکتا ہے اور خود ممکن کی ماہیت کی ذات کے اعتبار سے بھی،

لیکن تم سمجھ سکتے ہو کہ اگر اس گفتگو کو اپنے نتائج کے لحاظ سے مکمل و تام بھی تسلیم کیا جائے، جب بھی یہ اسی وقت مفید ہو سکتی ہے کہ عدم کے امتناع کو وجود کے وجوب کے لیے ضروری قرار دیا جائے،

لیکن اگر یہ کہا جائے کہ جو ماہیت وجوب کے ساتھ مقید (کردی جائے) اس کے لیے وجود واجب ہو جاتا ہے، کیونکہ کل کے لیے جز کا وجود واجب ہوتا ہے، یا معلول کے لیے علت کا وجود بھی اس وقت واجب ہی ہو جاتا ہے، جب معلول کو معلول کی حیثیت سے فرض کیا جائے، اس لیے کہ ایسا ممکن جو اس وجہ سے موجود ہو کہ جاعل اور فاعل سے وہ صادر ہوا ہے، خواہ وجود کی اس حیثیت کو حیثیت تقلیدی اور جزئیت کی حیثیت قرار دیا جائے یا اس حیثیت کو تعلیلی اور شرطی حیثیت ٹھیرایا جائے کچھ ہی ہو، ممکن موجود کے لیے وجود کا ہونا ناگزیر ہے، اور ایسا ناگزیر کہ وجود کا اس سے منفک اور علیحدہ ہونا ناقابل تصور ہو، اور جس چیز کا بھی یہ حال ہو وہاں جو ضرورت پیدا ہو گی اس کو ذاتی ضرورت سے تعبیر کریں گے،

اسی طرح ایسا ممکن جو اس صفت سے موصوف ہو کہ جاعل سے وہ صادر ہوا ہے اس کے لیے جاعل کا وجود اس حیثیت سے کہ وہ جاعل صادر سے ہے ضروری ہو جائے گا، اسی لیے عالم کا انفکاک حق تعالیٰ سے بھی اس حیثیت سے کہ وہ خدا کی صنعت ہے ناقابل تصور ہے، بہرحال بات یہی ہے کہ علت معلول کے وجود کی مقوم ہوتی ہے اور شے کا مقوم اس کے لیے واجب ہی ہوا کرتا ہے، اسی لیے روایتوں میں آیا ہے،

کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کو خطاب فرماتے ہوئے حق تعالیٰ نے فرمایا:۔

"اے موسیٰ میں تیری لازمی ضرورت ہوں"

ایسی صورت میں پھر پلٹ کر اسی مسلک پر آنا پڑے گا جس کی تحقیق کرتا چلا آرہا ہوں، اور وہ جو اہل حق سے مقابلہ کرنے کے لیے بعض لوگ کھڑے ہوئے اور صرف لڑائیوں اور جھگڑوں سے انھوں نے کام لیا، اس کے لیے معارضہ اور جدال اختیار کیا، انھوں نے قیل وقال کے ذریعے سے اہل حال

کے ساتھ مشابہت حاصل کرنی چاہی، گویا اس کی مثال ایسی ہے کہ ایک شخص بہادروں اور جوانمردوں سے مقابلہ کرنے کے لیے کھڑا ہوا لیکن بجز بوجھ اٹھانے یا پیٹھ پر آلات جنگ لادنے کے کوئی دوسرا کام انجام نہیں دے سکا، اس شخص نے اپنی اس کتاب میں جس کا نام اس نے "تہافت الفلاسفہ" رکھا ہے یہ جو کہا ہے:۔

دوسرے پہلو (طرف) کے اعتبار سے ممکن کے اندر چند اعتبارات پیدا ہوتے ہیں،

ایک صورت تو یہ ہے کہ اس دوسرے پہلو (طرف آخر) کو ممکن کے لحاظ سے اس طرح اعتبار کیا جائے کہ اس وقت ممکن کو نفس اس کی ذات کی حیثیت سے تصور کیا جائے جس میں اس کا قطعاً خیال نہ ہو، کہ واقع میں ممکن کس حال میں ہے،

اور اس لحاظ سے ممکن کے لیے طرف آخر ہر وقت ممکن رہے گا، اس وقت بھی، بلکہ ہر وقت ہر زمانے میں،

دوسری صورت یہ ہے کہ ممکن کو اس قید سمیت خیال کیا جائے جس کے ساتھ واقع میں وہ مقید ہے، لیکن قید کو صرف قید کی حیثیت دی جائے نہ کہ جز کی، اس وقت اگر طرف آخر کا ثبوت ذات کے لیے اس طور پر اعتبار کیا جائے کہ یہ ثبوت خود اس ذات کے لیے ہے جو طرف اول کے ساتھ مقید ہے، مگر جب طرف آخر کو اس کے لیے ثابت کریں تو اس ثبوت میں اس تقیید کو دخل نہ ہو،

اس صورت میں بھی طرف آخر کا ثبوت ذات کے لیے ہمیشہ ہمیشہ دائمی طور پر ممکن ہوگا، لیکن غیر کے اعتبار سے یہ ثبوت خاص کر اس وقت میں ممتنع بھی رہے گا،

لیکن اگر طرف آخر کو ذات مقیدہ کے لیے اس طور پہ ثابت کیا جائے یا اس کے ثبوت کا اعتبار کیا جائے جس میں ذات مقیدہ کو صرف ذات مقیدہ کی حیثیت سے تصور نہیں کیا گیا ہو، بلکہ یہ ثبوت اس حیثیت سے ہو کہ طرف اول کے ساتھ مقید ہے، اور اس ثبوت میں اس تقیید کو دخل ہے، تو ایسی صورت میں طرف آخر ذات کے لیے کبھی بالذات ممکن بھی ہوگا

بلکہ کبھی واقع بھی ہو سکتا ہے، اور کبھی ممتنع بالذات بھی ہو سکتا ہے، مثلاً ممکن موجود کو اس طور پر اعتبار کیا جائے کہ وہ موجود ہے تو ایسے ممکن کے لیے عدم کا بھی امکان ہے، بلکہ عدم اور نیستی اس پر طاری اور واقع بھی ہو سکتی ہے، بلکہ ایسا ہونا ضروری اور واجب بھی ہے، لیکن اس سے اجتماع نقیضین لازم نہیں آتا، کیونکہ ان دو طرفوں اور پہلوؤں میں ایک کے ساتھ صرف ذات بحیثیت اپنی ذات کے موصوف ہے، اور دوسرے کے ساتھ ذات بحیثیت تقیید کے موصوف ہے، اور جب ایسا ممکن جو معدوم ہو اس کو بحیثیت معدوم ہونے کے اعتبار کیا جائے تو اس وقت وجود اس کے لیے ممتنع بالذات ہو جائے گا،

تیسری صورت یہ ہے کہ طرف آخر کو ممکن کی ذات کے لحاظ سے اس طور پر اعتبار کیا جائے کہ اس میں اس کی تقیید بھی اس طریقے سے ملحوظ ہو کہ جو چیز اس کے ساتھ مقارن ہے وہ اس کے لیے جس کے لیے طرف آخر ثابت کیا جا رہا ہے، جزء ہے، اور اس میں بھی وہ دونوں قسمیں جاری ہوتی ہیں جن کا صورت دوم میں ذکر کیا گیا، اور یہاں اجتماع نقیضین اس سے بھی زیادہ مستبعد ہے، جتنا کہ دوسری صورت میں تھا

پس حاصل یہ ہوا کہ ممکن کی ذات کے لحاظ سے جو اعتبارات پیدا ہوئے ہیں ان دو صورتوں میں یہ اعتبارات بالذات ممکن ہیں، اور پچھلی دو صورتوں میں بالذات ممتنع ہیں"

اس کلام کا فساد ان امور پر غور کرنے کے بعد جن کا ذکر میں کرتا چلا آ رہا ہوں بہ آسانی ظاہر ہو سکتا ہے، یعنی ہم نے جو یہ کہا تھا کہ گفتگو اس امتناع میں نہیں ہے جو ایک طرف کا دوسری طرف کے ساتھ مقابلہ کرنے کے بعد ذہنی کارستانیوں کے ذریعے سے پیدا ہوتا ہے جس میں اس کا بالکل خیال نہیں کیا جاتا کہ واقع اور نفس الامر کو سامنے رکھنے کے بعد کیا بات پیدا ہوتی ہے، جیسا کہ اس شخص کا کلام پکار پکار کر کہہ رہا ہے، بلکہ یہاں جو چیز پیش نظر ہے وہ جانب آخر کی وہ وقوعی صورت ہے جس کے ساتھ وہ نفس الامر میں واقع ہوتا ہے، کیونکہ وہ ذات جو وجود کا لباس اختیار کر چکی ہے خواہ اس کو

دوسری صورت کے طور پر اعتبار کیا جائے یا تیسری صورت کے طور پر واقع میں اس کا عدم محال ہے، اور ظاہر ہے کہ ایک طرف کا موضوع اور منسوب الیہ بجنسہ وہی ہے جس کی جانب دوسری طرف منسوب کی جاتی ہے اور اس طرف کے لحوق کے متعلق حکم کیا جاتا ہے کہ ایسا لحوق ذاتی طور پر ممنوع ہے،

اور دوسری طرف صورت میں جو طرفین میں سے ایک کی حیثیت لگائی گئی ہے، اس سے قطعاً یہ مراد نہیں ہے کہ حیثیت کی یہ تقئید یا تحیث کے اس مفہوم کو تصور کیا جائے، اور پھر اصل ذات کے ساتھ اس کا اضافہ کیا جائے تاکہ اس کے ذریعے سے ایک اعتباری مرکب پیدا ہو جائے اور پھر اس کے عدم کے وجوب کا حکم لگایا جائے اور کہا جائے کہ ان دونوں متقابل صفات کے موضوع اور محل جدا جدا ہیں،

پس واقعہ یہ ہے کہ وہ ذات جس نے طرفین میں سے کسی ایک کا لباس پہن لیا، اور کسی ایک کے ساتھ متصف ہو گئی، مثلاً وجود کے ساتھ تو یہ دراصل اس ذات کا ایسا اعتبار ہے کہ جس کی بدولت وہ شے کا مصداق بنی ہے، جس کے ساتھ اس کی تعبیر کی جاتی ہے، اور عقل جس سے اس مفہوم ذہنی کی حکایت کرتی ہے، جو اس طرف کی تقئید اور تحیث کے ذریعے سے حاصل ہوا، اور اس میں بھی کوئی شبہہ نہیں ہے کہ وہ ذات جس کو اس طور پر تصور کیا گیا کہ اس کے رو سے مذکورۂ بالا امر کی حکایت ممکن ہو، اس اعتبار سے جانب آخر کا لحوق اس کے لیے بالذات ممتنع ہو جائے گا اور اس میں بھی شبہہ نہیں کہ وہ ذات جو مذکورۂ بالا امر کا محکی عنہ ہو، اس میں نفس الامری اور واقعی ترکیب ہے نہ کہ صرف ذہنی اعتبار سے ترکیب پیدا ہوئی ہے، جس کی وجہ سے طرفین کے موضوع میں اختلاف پیدا ہو سکے، پس طرف آخر کے لیے ذاتی امتناع ثابت ہو گیا اور امتناع کے ذاتی ہونے کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس کے مقابل میں وجوب ذاتی پیدا ہو گیا، نیز اس شخص نے جس مسلک کو اختیار کیا ہے وہ خود اس وجود میں جاری نہیں ہوتا، جو دنیا کی تمام اشیا کے لیے بجنسہ وجوب لاحق کی جہت ہے، اور جیسا کہ میں ثابت کرتا چلا آ رہا ہوں کہ یہ بجنسہ "ذات موجودہ" ہے

اور وہی خود اپنی ذات کی حیثیت سے موضوع اور اس صفت کی شکل میں تحلیل ہو جاتی ہے، جو ہمارے قول "الوجود ثابت" کے دو متقابلوں میں سے ایک ہے اور جس کے لیے ہمارا قول "لا ثابت" بالذات ممتنع ہے۔

پس کوئی چارۂ کار اس مقام پر اس کے سوا نہیں ہے، بجز اس کے جس کی ہم نے اس طور پر بنیاد ڈالی ہے کہ دونوں لازم وجوبوں میں فرق ہے، جن میں ایک ممنوع نہیں ہے، یعنی وہ وجوب جو ذات موضوع کے دوام کے ساتھ مقید ہے، اور جو ممنوع ہے وہ یہاں لازم نہیں آتا یعنی وہ وجوب جو مطلق اور ازلی ہے،

ذیل

ہر وہ ممکن جس کو وجود اور وجوب غیر کے ذریعے سے کسی وقت بھی لاحق ہو، اس کے لیے جس طرح اس خاص وقت میں عدم ممتنع ہے، اسی طرح سے نفس الامر میں بھی اس کا عدم ممتنع ہی رہے گا یعنی اس شے کا ارتفاع واقع میں مطلقاً ناممکن ہے جب تک کہ اس کو ان اوقات کے ساتھ مقید نہ کر دیا جائے جو وقت وجود کے مخالف ہیں، کیونکہ واقع سے اس کا ارتفاع اسی وقت جائز ہو سکتا ہے، جب اس کو واقع کے تمام مراتب سے مرتفع فرض کیا جائے، حالانکہ یہ خلاف مفروض ہے، پس یہ جو کہا جاتا ہے کہ "وہ ممکن جو کسی خاص وقت میں موجود ہے" اس کے لیے عدم جائز ہے" جواز کا یہ حکم محض بہ نفس ممکن کی ماہیت کے اعتبار سے کیا جاتا ہے، نہ کہ واقع کے لحاظ سے،

فصل

"ممکن کے لیے کبھی دو قسم کے امکان ثابت ہوتے ہیں اور کبھی ایسا نہیں ہوتا"

بعض ممکنات ایسے ہوتے ہیں کہ مجرد ان کی ذات بجائے خود اس بات سے انکار نہیں کرتی کہ مبدء اعلیٰ کے وجود سے ان کا صدور اس طور پر ہو کہ جس میں کوئی شرط ایسی نہ ہو جو اس ممکن کی ذات سے یا اس ذات سے خارج ہو جو اس ممکن کا مقوم ہے، لامحالہ ایسے ممکن کا فیضان مبدء جواد سے بغیر کسی تراخی اور مہلت کے ہو جاتا ہے اور اس پر کسی عدم کو زمانا تقدم حاصل نہیں ہوتا اور نہ اس کے لیے کسی جسمانی استعداد کی ضرورت ہوتی ہے کیونکہ خود اس کی

ذات اس فیضان کی صالح ہوتی ہے اور خود اس کی طبیعت حصول اور کون کے قبول کرنے کے لیے آمادہ رہتی ہے، اس قسم کے ممکن کے لیے ہستی کے ایک پیرایے اور طریقے کے سوا کوئی دوسرا پیرایہ نہیں ہوتا اور خواہ مخواہ ایسے ممکن کو صرف ایک ہی شخصی وجود میں منحصر ہو کر رہنا پڑتا ہے کیونکہ مختلف قسم کے حصول متعدد طرز کی تخصیص کسی ایسے خاص امر میں جس کی وحدت نوعی قسم کی ہو ہمیشہ خارجی اسباب کی بدولت حاصل ہوتی ہے یعنی ایسے اسباب جو اس کے مرتبۂ ذات اور اس کی حقیقت کے قوام سے خارج ہیں، کیونکہ ذات یا لازم ذات کا اقتضاء داخلی ہو یا خارجی نہ مختلف ہو سکتا ہے، اور نہ اپنے مقتضی سے جدا ہو کر پایا جا سکتا ہے، یعنی اس میں نہ اختلاف ہوتا ہے نہ تخلف، پھر یہاں تشخصات کے تعدد اور حصولات کے تکثر کی گنجائش کس طرح پیدا ہو سکتی ہے، ممکنات کی یہ تو ایک قسم ہے،

اور ان میں بعض ایسے ہوتے ہیں کہ وجود کے قبول کرنے کے لیے خود ان کی ذات یا وہ ذاتیات جن سے ان کی ذات کی تقویم ہوتی ہے، کافی نہیں ہوتے جب تک وہ اتفاقی اسباب، اور ایسے شروط جو ان کی ذات سے خارج ہیں، ان سے مدد نہ حاصل کریں، پس اس قسم کے ممکنوں کی ذات میں بجز تحصل کی استعداد اور قوت کے کوئی چیز نہیں ہوتی، اور یہ صلاحیت و قوت بھی ایسی نہیں ہوتی جن کو بہ نظر قبول وجود تام صلاحیت قرار دی جا سکے، پھر وہ چیز جس میں ان کے وجود کے قبول کرنے کی صلاحیت و قوت ہوتی ہے جس کا نام مادہ ہے اس کی طرف جب شروط اور معدات کا اضافہ کیا جاتا ہے تب کہیں وجود کے قبول کرنے کے لیے تیار ہوتی ہیں، اور اس کے بعد ان کو اپنے فاعل سے قرب کی مناسبت پیدا ہوتی ہے، اگرچہ اس سے پہلے یہ مناسبت بہت دور کی مناسبت تھی،

پس لامحالہ اس قسم کے ممکنات میں علاوہ ذاتی امکان کے دوسرے امکان کا اضافہ ہوتا ہے جو اپنے وقوع کے اعتبار سے بہت متفاوت ہوتا ہے، اس ثانی الذکر امکان کے لیے ایک مادہ ہوتا ہے جو اس امکان کا حامل ہوتا ہے یہ مادہ تغیر پذیر ہوتا ہے، اس کے لیے زمانہ ثابت ہوتا ہے یعنی وہ چیز جو

اس کے تغیر و تبدل یا ایک حال سے دوسرے حال تک منتقل ہونے کا پیمانہ یا اس کی کمیت و مقدار ہو، پھر وہی تغیر و انتقال جو ایک حال سے دوسرے حال کی طرف ہوتا ہے، اس کے ذریعے سے بات یہاں تک جا پہنچتی ہے کہ قوت قابلہ اور قوت عاملہ کے درمیان مواصلت اور مقارنت پیدا ہو جاتی ہے، اور ان ہی کے اجتماع اور ازدواج سے وجودی موالید اور نتیجوں کا تحصل اور ان کی تولید رونما ہوتی ہے،

اور یہ بات جب اپنی جگہ پر متحقق ہو چکی کہ ممکنات اپنے وجود میں ایک ایسے سبب کی طرف مستند اور منسوب ہیں جو واجب الوجود اور واجب القیومیتہ ہے، کیونکہ وجود اور ایجاد ہر اعتبار سے وہ بالفعل ہے، اور ظاہر ہے کہ جو وجود ایسا ہو اس کے لیے محال ہے کہ وہ وجود قبول کرنے والے اور ہستی کی صلاحیت رکھنے والے امور میں سے بعض کو اپنی ایجادی فیاضی کے لیے بلاوجہ دوسرے کے مقابلے میں مخصوص کرے بلکہ اس کے لیے ضروری ہے کہ اس کا فیض عام ہو، پس ضرور ہوا کہ اب جو فیوض کے ظہور میں اختلاف واقع ہوتا ہے یہ در اصل قبول کرنے والوں کی استعدادی اختلاف اور مادے کی مختلف صلاحیتوں کا نتیجہ ہے،

پھر اب یہ معلوم ہونا چاہیے کہ تمام ممکنات کے لیے نفس اپنی ذات اور ماہیتوں کے اعتبار سے ایک طرز کا امکان ثابت ہوتا ہے، یہ امکان جو نفس ذات کے اعتبار سے ممکنات کے لیے ثابت ہوتا ہے اگر واجب سے بالذات فیضان وجود کے لیے کافی ہو تو اس کے لیے ضروری ہے کہ بغیر کسی تاخیر اور مہلت کے وہ موجود ہو جائے کیونکہ فیض بھی عام ہے اور وجود بھی تام، اور اس قسم کے ممکنات کے لیے از بس ضروری ہے کہ ان میں سے کوئی ایسا ممکن نہیں ہو سکتا جس کا وجود کسی وقت میں ہو، اور کسی وقت میں نہ ہو، لیکن خود وجود کا یہ حال نہیں ہے، کیونکہ زمانی حوادث کی بھی وہ گزرگاہ ہے، اور اگر اس ممکن کا یہ امکان اصلی اس کے لیے کافی نہ ہو بلکہ اس کے لیے کچھ شرطوں کے پائے جانے کی بھی ضرورت ہو، تاکہ واجب بالذات سے وہ وجود قبول کرنے کے لیے آمادہ ہو سکے، تو اسی قسم کی چیزوں کے لیے دو قسم کے امکان ثابت ہوتے ہیں، اس سے یہ امر واضح ہو گیا کہ

بعض ممکنات کے لیے دو طرح کے امکان ہوتے ہیں،

ایک تو وہ امکان جو تمام ممکنات کا عام وصف ہے اور ان سب میں بطور ایک ذہنی معنی اور عقلی بات کے مشترک ہے اور جس کی حامل ان ممکنات کی ماہیت ہوتی ہے، اور دوسرا امکان وہ ہے جو بعض ماہیتوں پر اس لیے طاری ہوتا ہے کہ ان ماہیتوں کا امکان ذاتی اور اصلی' افاضۂ وجود کے قبول کرنے کے لیے ناکافی تھا' اس لیے ضرور ہوا کہ اس کو ایک دوسری قسم کا ایسا امکان لاحق ہو جو ایک ایسے محل میں قائم ہو جس کو اس ممکن کے وجود پر زمانی تقدم حاصل ہو تاکہ اس کے ذریعے سے ممکن قوت سے فعل کی طرف آنے کے لیے تیار ہو سکے' اسی کا نام امکان استعدادی ہے' جس کا ذکر پہلے بھی آچکا ہے' یہی استعدادی امکان ہے جس کی بدولت ایک ہی ماہیت کے لیے اس کا دروازہ کھل جاتا ہے کہ حصول وتحقق کے لامتناہی پیرایوں اور طریقوں میں وہ ظاہر ہو' اور یہ ان غیر متناہی استعدادوں اور صلاحیتوں کا نتیجہ ہوتا ہے جن کا ایسے قابل میں ہونا ناگزیر ہے جو انفعال وتاثر میں لامحدود ہو اور جس کو ایسے فاعل کے ساتھ چھوڑ دیا جائے جس کے تاثیری افعال لامحدود ہیں' اسی کے بعد برکات کا نزول مسلسل جاری ہو جاتا ہے اور (خیرات) اور نیکیوں کا دروازہ غیر متناہی حدود تک کھل جاتا ہے' جس کی کیفیت کی اطلاع تمھیں عنقریب دی جائے گی اور اگر امکان کو صرف پہلی قسم تک محدود کر دیا جائے تو افاضہ وایجاد کا ایک بڑا دروازہ ہی بند ہو جائے گا' اور وجود کی جو تعداد وقوع پذیر ہو چکی ہے' اس سے بہت زیادہ ہستیاں محض پردۂ عدم میں اس طرح گھٹ کر رہ جاتیں کہ انھیں کون وحصول کی فضا کبھی میسر نہ ہو' حالانکہ اس کے محال ہونے پر دلیل قائم ہو چکی ہے' جس کا ذکر انشاء اللہ تعالیٰ آگے آتا ہے'

اس دعوے کے متعلق یہ نہ خیال کرنا چاہیے کہ یہ شریعت کے محققین کی رائوں سے بغاوت ہے' قطعاً اس میں حکمت قدیمہ کے عالموں کے خیالات سے کنارہ کشی نہیں اختیار کی گئی ہے' کیونکہ کج روی اگر ہے تو یہ ہے کہ

زمانی مخلوقات ومجعولات کے قدم کا دعویٰ کیا جائے اور امکانی قوتوں کے لامحدود ہونے کو مانا جائے، کیونکہ ایسے حوادث جن کا حدوث یکے بعد دیگرے ہوتا ہے، اگرچہ ان کا حدوث بغیر حرکت اور مادہ وزمانہ کے نہیں ہوسکتا، لیکن جو حوادث ابداعی ہیں (یعنی کسی چیز سے نہیں پیدا ہوئے بلکہ براہ راست ان کا صدور جاعل سے ہوا) جو زمان ومکان سے مجرد ہوں، یا بغیر طریقۂ تجدد وانفعال کے زمان ومکاں کے ساتھ مجتمع بھی ہوتے ہوں، بہرحال کوئی سی صورت ہو یہ زمان ومکاں کے بعد اور مسبوق بالزمان ومکان نہیں ہوسکتے، بلکہ تمام حرکات کے یہی فاعل ہوتے ہیں اور افلاک ان کے حرکات سے متحرک ہوتے ہیں اور ان کی تحریک کا شوق ان سے پورا ہوتا ہے، اور باری تعالیٰ کی ذات ان سب سے بالاتر ہے کہ وہی ایسا اول ہے جس سے پہلے کوئی اول نہیں اور وہی آخر ہے جس کے بعد کوئی آخر نہیں، اور حضرت جل مجدہ میں صرف فعلیت ہے جہاں قوت واستعداد کی گزر نہیں، اور محض وجوب ہے جہاں امکان کا شائبہ نہیں، سب کچھ اس کا ایسا خیر ہے جہاں شر کی گنجائش نہیں، سب تام ہے وہاں کسی قسم کی کوتاہی اور قصور نہیں، وہی غایت اور انجام ہے جہاں کسی چیز کا انتظار نہیں، وہ صرف وجود ہے جس کی کوئی ماہیت نہیں، غیر کو جو کچھ ملتا ہے سب اسی کی فیاضی ہے، اور ہر دو متغائر چیزوں میں اشرف ہے، اور ممکنات میں ایسے لوازم جو وقوع پذیر ہوتے ہیں جو کسی وقت میں مجعول اور مخلوق نہیں تھے، یہ ان کوتاہیوں کا نتیجہ ہوتا ہے جو اس کمال اتم وواجب تک رسائی میں انھیں حاصل ہوتی ہیں، وہ نور جو اپنی شدت سے ہر چیز کے اثر کو مٹا دیتا ہے، اس نور قیومی کے سرچشمے سے جس حد تک جس کو دوری ہوتی ہے اور اس کی وجہ سے ان کی کمزور ہستیوں کے انوار ان نیستیوں کی تاریکیوں کے ساتھ مخلوط ہو جاتے ہیں، جو اس قسم کے وجودوں کے ساتھ لاحق ہیں، اور ان ہی وجوہ سے حق اول سے ان کو جس قدر بعد اور نزول ہوتا ہے مراتب کے ان ہی تفاوت کے سبب سے امکانات کے درجات بڑھتے چلے جاتے ہیں، اور ان کی وجہ سے باہم وجودوں میں کمال ونقص تابندگی، ونور افشانی میں تفاوت پیدا ہوتا ہے، اور یہ بات گزر چکی کہ وجوب کی

امکان کے ساتھ وہی نسبت ہے جو تام کو نقص کے ساتھ ہوتی ہے، اور یہ بات بھی معلوم ہو چکی کہ ہر وہ شے جس کے وجود کو وجوب تو حاصل ہوا ہو لیکن اس کا وجوب ذاتی نہ ہو، ایسی چیز ہمیشہ وہ ہوتی ہے جو اپنی ماہیت کے مرتبے میں واجب نہیں ہوا کرتی، پھر اس کو وجوب کے مقام پر لا کر رکھا جائے مثلاً احتراق (جلانا) ایک صفت ہے جو اپنی ذات کے اعتبار سے قطعاً واجب الحصول نہیں تھی مگر جب اس قوت کو جو طبعاً فاعل ہو، اور دوسری وہ قوت جو ذاتی طور پر بالطبع منفعل ہو، یعنی جلانے والی صورت اور جلنے والا مادہ ان دونوں کو باہم اکٹھا کر دیا جائے (اس کے بعد کیا احتراق کا حصول ضروری نہیں ہو جاتا) بہر حال خوب سمجھ لو! اور اس کے ساتھ تم کو مطمئن رہنا چاہیے کہ امکان اور احتیاج و فقر کا سارا دارومدار اس ذات سے بعد اور دوری پر) مبنی ہے، جو وجوب غنیٰ اور بے نیازی کا سرچشمہ ہے، اور فعلیت وجود کی طرف کھینچنے والی بات کی اس سرچشمے سے قربت و نزدیکی ہے، اسی طرح امکان دراصل، انفصال جدائی، اور بے تعلقی کی جہت ہے، ہلاکت و تباہی، بربادی، خلل پذیری سب کی بنیاد اسی امکان پر ہے، اور ارتباط، اتصال کی جہت وجوب ہے، اجتماع انتظام اسی کے ساتھ وابستہ ہے،

یاد رکھنا چاہیے کہ جہاں امکان زیادہ ہو گا، وہیں شر، اور گم شدگی، زیادہ ہو گی، اسی حساب سے فساد اور بد نظمی بھی بڑھتی جاتی ہے، پھر جب عدم کی جہتیں کم ہو جاتی ہیں اور اختلال و بد نظمی کی کچھ راہیں بند ہو جاتی ہیں، اس شے کے بود اور کون کے بعض شرائط متحقق ہو جاتے ہیں، اور کمال تک پہنچنے میں جو چیزیں حائل تھیں ان کا کچھ حصہ سامنے سے ہٹ جاتا ہے، اس کے بعد جو چیز حاصل ہوتی ہے اسی کو "امکان استعدادی" کہتے ہیں جو خصوصیت کے ساتھ خارجی ظرف کے اعتبار سے کسی بالفعل شے نہیں بلکہ بالقوت شے کا کمال ہے، جب تک کہ وہ شے بالقوہ ہے، جس طرح امکان ذاتی اس ماہیت کا کمال ہے، جو وجود سے مطلقاً معرا ہو، اور ماہیت کو صرف ماہیت کی حیثیت سے تصور کیا گیا ہو، جس میں کسی خاص ظرف کی کوئی خصوصیت نہیں، یعنی خارجی ہو یا داخلی، یہ

امکان ذاتی پوشیدگی اور خفا، ظلمت و نقصان میں اس امکان میں سے بہت زیادہ بڑھا ہوا ہے جو استعدادی کیفیات میں سے ایک کیفیت ہے، کیونکہ اس اعتبار سے کہ وہ کسی شے کی قوت اور امکان ہے، اگرچہ اس میں فعلیت نہ ہو، لیکن بجائے خود وہ ایک بالفعل امر ہے، مثلاً منی اگرچہ انسانی صورت کے حصول کے اعتبار سے بالقوت ہے، لیکن خود منی نفس اپنی ذات اور منوی صورت کے لحاظ سے بالفعل ہے، گویا منی ایک ناقص الانسانیت اور تام المنویت حقیقت ہے، بخلاف امکان ذاتی کے کہ وہ محض ایک منفی اور سلبی بات ہے، اور کسی دوسری وجہ سے کوئی محصل اور بالفعل معنی اس کے اندر پیدا نہیں ہو سکتے، وجہ یہ ہے کہ امکان استعدادی میں جس چیز کی استعداد اور قوت ہوتی ہے، وہ کوئی امر مخصوص اور معین صورت ہوتی ہے جیسے منی میں خاص انسانیت کی صلاحیت اور قوت ہوتی ہے، بخلاف اس چیز کے جس کی طرف امکان ذاتی منسوب ہوتا ہے کیونکہ مطلق وجود اور عدم کے سوا وہ اور کیا ہے، اب اگر کسی جانب اس میں تعین پیدا ہوتا ہے، یہ صرف فاعل کے ترجیحی عمل کا نتیجہ ہوتا ہے، اپنے امکان کی وجہ سے قطعاً ماہیت کسی تعین کی مقتضی نہیں ہوتی، نیز امکان استعدادی اس وقت ختم ہو جاتا ہے، جب وہ چیز جس کی استعداد اور صلاحیت تھی وہ بالفعل موجود ہو جاتی ہے، بخلاف امکان ذاتی کے کہ وہ ایک ایسا امر ہے کہ جب ماہیت کو خود اس کے مرتبۂ ذات کے اعتبار سے تصور کیا جائے اور اس کا خیال کیا جائے کہ ذاتی طور پر وہ صرف "بطلان" اور محض ہیچ ہے، تب اس مرتبے میں امکان ذاتی کا تخیل پیدا ہوتا ہے، ورنہ امکان ذاتی ماہیت کے اس حال کا نام نہیں ہے جو اس کے وجود خارجی سے پہلے اس کے لیے ثابت ہو،

پس کسی چیز کی فعلیت اور اس کا نفس الامر یا خارج میں وقوع و تحقق اس کے امکان ذاتی کو زائل نہیں کر دیتا، کیونکہ یہ امکان تو شے کے لیے اس کے مرتبۂ ماہیت اور ان اعتبارات کی بنیاد پر ثابت ہوتا ہے جو نفس ماہیت کی رو سے کسی شے کے متعلق ہم تصور کر سکتے ہیں، جس کا ازالہ کسی

خارجی علت سے نہیں ہو سکتا، بخلاف امکان استعدادی کے (کہ وہ کوئی اعتباری نہیں) بلکہ ایک واقعی وصف ہے، اسی لیے شے جب بالفعل ہو جاتی ہے تو اس کی فعلیت اور وقوع کے ساتھ وہ جمع نہیں ہو سکتا،

بہر حال ممکن ہونے کے ان اقتضاءات کے لحاظ سے کہ وہ فعلیت نہیں بلکہ قوت، اور احتیاج و فاقہ، شر کو چاہتا ہے، ان امور میں دونوں امکانوں میں سے ایک زیادہ اشد ہے، اسی لیے امکان استعدادی کا اصلی سرچشمہ امکان ذاتی ہی ہوتا ہے، کیونکہ ہیولیٰ اور مادّہ جس پر نقص و شر اور نیستی و عدم وغیرہ پہلوؤں کی تصحیح کی بنیاد قائم ہے، اس مادّے کی پیدائش عقل فعال سے امکان ذاتی ہی کی وجہ سے ہوتی ہے، پھر امکان استعدادی کے اندر وجود کی کچھ نہ کچھ ایسی بو ضرور رہتی ہے جو اس اعتبار سے کہ حصول وجود سے استعداد کے کس مرتبے کو قرب حاصل ہے اور کس مرتبے کو دوری اور تجدد ہے، وہ شدت اور ضعف کو قبول کرتا ہے، مثلاً انسانی صورت کے قبول کرنے کی صلاحیت نطفے میں نسبتہً علقہ[۱] سے ضعیف ہے، اور علقہ میں مضغہ سے، تا اینکہ ایسا بدن جو اپنی قوتوں اور آلات و اعضا اور صالح مزاج وغیرہ کے اعتبار سے کامل ہے، اس میں صورت انسانی کی استعداد اور صلاحیت سب سے زیادہ بڑھی ہوئی ہے، بہر حال تام اور کامل استعداد و صلاحیت امکان ذاتی ہی کی بدولت اس وقت پیدا ہوتی ہے، جب کسی شے کے وجود کے اسباب اور دیگر لازمی ساز و سامان مہیا ہو جاتے ہیں، اور اس کے موانع اور اضداد اس لیے منتشر و پراگندہ یا ان کا استمرار و تسلسل اس لیے ٹوٹ جاتا ہے کہ خود وہ شے بالفعل ہو گئی، یا ان موانع کے بعض اضداد نے ظہور پذیر ہو کر ان کو پراگندہ یا کمزور کر دیا،

خلاصہ یہ ہے کہ ان دو معنوں پر امکان کا اطلاق اگر سوچا جائے تو ایک قسم کے اصطلاحی و مصنوعی اشتراک پر مبنی ہے، کیونکہ ان میں سے ایک تو

---

[۱] لوتھڑا بننے سے پیشتر نطفے کی جو صورت ہوتی ہے اس کو علقہ کہتے ہیں اور مضغہ کے معنی لوتھڑے کے ہیں،

ایسا ہے جو جانبین میں سے کسی ایک جانب کے رجحان کو مقتضی ہوتا ہے وہ شدت اور ضعف کو قبول کرتا ہے حالانکہ ممکن کی ماہیت کے لیے یہ باتیں قطعاً ضروری نہیں ہیں، نیز وہ یعنی امکان استعدادی کا قیام بھی اس محل میں ہوتا ہے جس کے ساتھ ممکن قائم ہوتا ہے نہ کہ اس کا قیام ممکن کی ذات میں ہوتا ہے (جو امکان ذاتی کا حال ہے) پھر وہ ان امور میں سے ہے جو اعیان اور خارج میں موجود ہوتے ہیں، اس لیے کہ امکان استعدادی تو ایک ایسی کیفیت کا نام ہے جس کا حصول اس کے محل میں واقعی طور پر ہوتا ہے، اور یہی کیفیت اس محل میں اس کی استعداد پیدا کرتی ہے کہ مبدء جوّاد سے اس میں اس شے کا وجود حادث ہو جائے جس کی اس میں استعداد تھی، خواہ اس محل میں اس کا حدوث بالذات ہو، جیسے صورت اور اعراض کا حال ہے، یا بالعرض ہو جیسے بدن کے ساتھ نفس مجردہ کا حدوث ہوتا ہے، بخلاف دوسرے امکان کے کہ وہ ان تمام احکام میں اس سے بالکل مختلف ہے، پھر امکان استعدادی کا ایک حال یہ ہے کہ جب اس کو اس محل کی طرف منسوب کرتے ہیں جس کے ساتھ وہ قائم ہوتا ہے تو اس وقت اس کو اس محل کی استعداد کے نام سے موسوم کرتے ہیں، اور جب اس کی نسبت اس امر کی طرف کی جاتی ہے جو اس محل میں پیدا ہونے والا ہوتا ہے تو اس اعتبار سے اس کو اس حادث ہونے والی شے کا امکان کہتے ہیں، الحاصل امکان وقوعی کا بحیثیت اس شے کے جس کا وہ امکان وقوعی ہے، خود اس شے میں قیام نہیں ہوتا، بلکہ اس شے کے محل میں ہوتا ہے، اس لحاظ سے اگر اس کا شمار ان صفات میں کیا جائے جو کسی شے کی صفت سمجھی جاتی ہے، لیکن اس لیے نہیں کہ وہ واقعی اس کی صفت ہے بلکہ اس کے متعلقات کی صفت تھی، کہ یہ اسی قسم کے صفات سے مشابہ ہے،

بعض لوگ ایسے بھی ہیں جو سمجھتے ہیں کہ امکان استعدادی بجنسہ اس مزاجی کیفیت اور ان امور کا نام ہے جو آئندہ پیدا ہونے والی صورت کے اعتبار سے کسی شے میں عموماً ہوا کرتے ہیں، مثلاً یہ لوگ یہ کہتے ہیں کہ نطفے کو اگر خود اس کی ذات کی حیثیت سے تصور کیا جائے تو یہ صرف ایک

مزاجی کیفیت ہے، لیکن اگر اسی کو حیوانی صورت کو پیش نظر رکھ کر ملاحظہ کیا جائے تو اس وقت اسکو اس حیوانی صورت کی استعداد کہیں گے، یا مثلاً کسی گھر کا صحن خود اپنی ذات کی حیثیت سے وہ گھر کی صفت ہے، لیکن اگر ان آدمیوں کا خیال کر کے اس کو سوچا جائے جن کی گنجائش اس صحن میں ہو سکتی ہے، ان کے اعتبار سے یہی صحن انسانوں کی اس تعداد کے لیے امکان قرار پائے گا، بہرحال اس معاملے میں جو خالص حق امر ہے عنقریب "قوت و فعل" کے باب میں اس کی ساری تفصیل تمھیں سنائی جائے گی۔

فصل

"ممتنع بالذات کے بعض احکام"

تمھیں یہ معلوم ہونا چاہیے کہ جس طرح واجب بالذات کو اس کی غایت مجد و جلال، انتہائی علو و بلندی، شدت نوریت و وجوب و فعلیت، بے انتہا عظمت و کبریائی وغیرہ صفات کی وجہ سے انسانی عقل سوچ نہیں سکتی اور اس کے تصور و تعقل پر ان وجوہ سے قادر نہیں ہے، ٹھیک اسی طرح پر اپنی غایت نقص اور خالص بطلان، انتہائی ہیچ بالکل ناچیز اور کچھ نہیں ہونے کی وجہ سے ممتنع بالذات کو بھی بحیثیت ممتنع بالذات ہونے کے عقل اس کے تصور پر قادر نہیں ہے، پس جس طرح واجب بالذات قیوم تک رسائی اس لیے ناممکن ہے کہ وہ ہر شے کو محیط ہے، اور اسی وجہ سے عقل اس کا احاطہ نہیں کر سکتی، اسی طرح ممتنع بالذات کا ادراک بھی عقل کے لیے نہیں ہو سکتا کہ وجود و شیئیت کی سرحد سے وہ قطعاً بھاگا ہوا ہے،

ہویت اور تشخص سے اسے کوئی ایسا حصہ نہیں ملا ہے جس کے وسیلے سے اس کی طرف اشارہ ممکن ہو، اور اپنے حیطۂ ادراک میں اسے کوئی لا سکے، یا شعور وہاں تک پہنچ سکے یا وہم ہی کی وہاں تک رسائی ہو،

پھر اب جو کسی شے کے ممتنع بالذات ہونے کے متعلق حکم کیا جاتا ہے تو اس میں عرضی اور طفیلی قسم کے برہان سے کام لیا جاتا ہے، جیسا کہ خالق و حق تعالیٰ کے وجود پر دلیل جو قائم کی جاتی ہے دراصل وہ ایک ایسا بیان ہوتا ہے۔ جو صرف بہ ظاہر برہان لمی کے مشابہ ہوتا ہے، نیز جس طرح وہ ذات جو بالذات واجب ہے وہ غیر کے ذریعے سے وجوب نہیں حاصل کر سکتی، یعنی واجب بالغیر

نہیں ہو سکتی اسی طرح ممتنع بالذات کا امتناع بھی غیر سے حاصل نہیں ہو سکتا، اور جس طرح ایک ہی شے کے لیے دو قسم کے وجوب یعنی ذاتی اور غیری وجوب ثابت نہیں ہو سکتا، بلکہ یا وہ واجب بالذات ہی ہو گی یا واجب بالعرض، اسی طرح کسی ایک امر کے لیے دو قسم کے امتناع نہیں ثابت ہو سکتے،

اس بیان سے یہ امر بھی واضح ہو گیا جو چیز ایسے وجوب یا ایسے امتناع سے موصوف ہو جو غیر سے حاصل ہوا ہو، وہ اپنی ذات کی حد تک ممکن بالذات بھی ہوتی ہے، اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ جو چیز ممتنع بالذات کو لازم ہو گی وہ بھی اپنی لزومی جہت کے اعتبار سے لامحالہ ممتنع ہی رہے گی، اگرچہ ممکن ہے کہ لزومی جہت سے قطع نظر کر لینے کے بعد اس میں کوئی امکانی جہت بھی ہو، لیکن ممتنع کے ساتھ جو لزوم کی جہت ہو گی اس جہت کا امتناعی ہونا تو ضروری ہے، مثلاً جسم کا اپنے ابعاد (طول، عرض، عمق) کے اعتبار سے غیر متناہی ہونا ممتنع بالذات کو مستلزم ہے، یعنی اس بات کو ناگزیر کر دیتا ہے کہ جو چیز محصور اور گھری ہوئی ہے اس کا یہ محصور ہونا غیر محصور ہونے کے مرادف ہو جائے، جس کا دوسرا مطلب یہ ہوا کہ شے اپنی ذات کی غیر ہو جائے، حالانکہ ہر چیز اپنی ذات کی عین ہوتی ہے، اب دونوں میں (یعنی ابعاد کا غیر متناہی ہونا، اور محصور کا غیر محصور ہونا یا شے کا اپنی ذات کا غیر ہونا) ایک بالذات محال اور ممتنع ہے، اور دوسرا محال و ممتنع بالغیر ہے، اسی لیے وہ جو بالغیر محال ہے اس علاقے کی رو سے تو نہیں جو اس کو ممتنع بالذات کے ساتھ ہے، لیکن اس کے سوا دوسرے اعتبار سے ممکن بھی ہو سکتا ہے، ٹھیک اسی اصول پر جیسا کہ تم کو اس امر کے متعلق بتایا گیا تھا جو واجب بالذات کو مستلزم ہو، یعنی یہ کہ یہ لزوم اس لازم شے کی امکانی ماہیت کی بنیاد پر نہیں ہوتا، بلکہ اس جہت کی رو سے یہ لزوم ہوتا ہے کہ اس کا وجود اس کے امکان کے وجوب کی جہت ہے،

خلاصہ یہ کہ دو چیزوں کے وجود میں لزومی تعلق کے لیے ضروری ہے کہ وہاں علیت اور معلولیت کا ایسا علاقہ ہو جو دو متلازم چیزوں میں ہوا کرتا ہے اسی طرح سے عدم اور امتناع میں لزوم جب دو چیزوں کے اندر ہو تو یہاں بھی دونوں میں ارتباطی تعلق کا ہونا ضروری ہے، پھر جس طرح دو واجب اگر

فرض کیے جائیں، دونوں باہم متلازم نہیں ہو سکتے اور ان میں لزومی تعلق ناممکن ہے، بلکہ ایسے دو فرضی واجبوں میں صرف بخت و اتفاق کے طرز کی محض معیت اور مصاحبت ہو گی، اسی طرح سے اصطلاحی تلازم دو بالذات ممتنعوں میں بھی نہیں ہو سکتا، بلکہ یہ تلازم ہمیشہ ایسی ہی دو چیزوں میں ہو سکتا ہے، جن میں ایک بالذات ممتنع ہو، اور دوسرا بالغیر، جس کے لیے ممکن بالذات ہونا ناگزیر ہے، جیسا کہ گزر چکا، اور اسی بنیاد پر وہ شرطی نسبت جو لزومی ہو اور وہ شرطی جو اتفاقی ہو دونوں میں بہ آسانی فرق کیا جاتا ہے، کیونکہ اول میں یعنی شرطی لزومی میں جو حکم کیا جاتا ہے وہ یہ ہوتا ہے کہ قضیۂ شرطیہ کی تالی کا صدق نفی اور اثبات، رفع و وضع میں مقدم کے صدق کے ساتھ نفی و اثبات رفع و وضع میں اس لیے وابستہ ہے کہ ان دونوں میں کوئی ذاتی علاقہ ہے، اور دوسرے میں یعنی شرطی اتفاقی میں بجنسہ یہی حکم کیا جاتا ہے، مگر کسی لزومی علاقے کی بنیاد پر نہیں بلکہ صرف مقدم و تالی کے درمیان میں چونکہ ایک اتفاقی موافقت اور موافات پیدا ہو گئی ہے، محض اس بنیاد پر یہ حکم کیا جاتا ہے،

اس کے بعد اب تم سمجھ سکتے ہو کہ مباحثوں اور مناظروں میں جدلیوں اور جھگڑنے والوں نے جو اپنا عام طریقہ یہ مقرر کر رکھا ہے کہ جب کسی محال کو اس لیے فرض کیا جاتا ہے کہ اس کے استحالے سے کسی اور امر کا استحالہ خلفی یا استقرائی طریقوں سے ثابت کیا جائے تو اس پر جدلیوں کا یہ گروہ عموماً یہ شور مچاتا ہے اور یہ کہتا ہے کہ تم نے جس چیز کو فرض کیا ہے وہ محال ہے اور جب وہ محال ہے تو اس کے لیے جائز ہے کہ وہ کسی ایسی چیز کو متلزم ہو جو تمہارے دعوے کا نقیض ہو، اور یہ استلزام اس لیے جائز ہے کہ ایک محال دوسرے محال کو عموماً متلزم ہوا کرتا ہے،

ظاہر ہے کہ اس اعتراض کی غلطی بالکل واضح ہے، کیونکہ یہ کس نے کہا کہ ہر محال ہر قسم کے محال کو متلزم ہو سکتا ہے، بلکہ واقعہ وہی ہے جو میں نے کہا کہ ایک محال کو دوسرا محال اسی صورت میں متلزم ہو سکتا ہے کہ ان دونوں کو اگر موجود فرض کیا جائے تو اس وقت ان دونوں میں سبب اور مسبب ہونے کا علاقہ ہو، پس حاصل یہ ہوا کہ ایسا قضیہ متصلہ لزومیہ جو دو جھوٹے قضایا سے مرکب ہو کبھی وہ سچا بھی ہوتا ہے اور کبھی جھوٹا بھی، کیونکہ اگر ان میں لزومی علاقہ پایا جائے،

مثلاً انسان کا گدھا ہونا اور اس کا ناہق ہونا ان دونوں کاذب مادوں میں چونکہ لزومی علاقہ ہے تو جو قضیہ ان سے مرکب ہوگا) وہ صادق قرار پائے گا، اور اگر ان میں یہ علاقہ یعنی سببیت اور مسببیت کا نہ پایا جائے تو دیکھنا چاہیے کہ ان دونوں قضایا میں منافات کا علاقہ تو نہیں ہے، ایسی صورت میں سرے سے حکم کے کاذب ہونے کا فیصلہ کیا جائے گا، اور اگر ایسا نہیں ہے بلکہ صرف ان میں اتفاقی اتصال ہے جس میں نہ ذاتی لزوم ہے اور نہ ذاتی منافات، کیونکہ ان میں کوئی علاقہ ہی نہیں تھا، ایسی صورت میں اتصال کا جو حکم ان دونوں کے درمیان کیا جائے گا یہ حکم صرف حد جواز اور احتمال تک محدود رہے گا، کیونکہ یقینی دلیل اور برہان یہاں قائم نہیں ہوسکتا اسلئے کہ یقین اور اذعان ضرورت اور وجوب کے ساتھ وابستہ ہے، اور جواز و امکان صرف ظن وتخمین کے مواقع میں پیدا ہوتا ہے،

فصل

ممتنع اور معدوم کے علم کا کیا طریقہ ہوسکتا ہے،

(قاعدہ یہ ہے) کہ ہر وہ چیز جو معلوم ہوگی اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ متمیز اور غیر سے ممتاز ہو، اور ہر وہ چیز جو غیر سے ممتاز ہوگی ضرور ہے کہ موجود ہوگی، پس نتیجہ یہ نکلا کہ جو چیز معلوم ہے وہ موجود ہے، اس کا عکس نقیض یہ ہوگا کہ جو چیز موجود نہیں ہے وہ معلوم بھی نہیں ہوسکتی، مگر ہم یہ جانتے ہیں کہ ایسی بہت سی چیزیں ہیں جو معدوم ہیں بلکہ ایسی بھی ہیں جن کا وجود ممتنع ہے، لیکن باوجود اس کے وہ معلوم بھی ہیں مثلاً ہمیں شریک باری کا علم ہے یا ہم اجتماع نقیضین کو جانتے ہیں، سوال ہوتا ہے کہ ان دو متناقض قاعدوں اور قولوں میں تطبیق کی کیا شکل ہے، ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ معدوم دو حال سے خالی نہیں ہوسکتا یا وہ بسیط ہوگا، یا مرکب، اگر بسیط ہوگا جیسے اللہ تعالیٰ کا ضد اور اللہ تعالیٰ کے شریک اور اس کے مثل وغیرہ کے عدم کا حال ہے، تو اس قسم کے معدوموں کا علم دراصل تشبیہی طور پر حاصل کیا جاتا ہے یعنی کسی موجود شے سے تشبیہ دے کر اس کا تعقل حاصل کیا جاتا ہے، مثلاً یوں کہا جائے گا کہ حق تعالیٰ کے لیے کوئی ایسی چیز ثابت نہیں کی جاسکتی جس کی نسبت خدا کے ساتھ وہ ہو جو نسبت سیاہی کو سپیدی کی طرف ہے، اور نہ خدا کے لیے ایسی بات ثابت ہوسکتی ہے جس کو حق تعالیٰ کی

ذات سے وہ نسبت ہو جو کسی ایک نوع یا جنس کے نیچے مندرج ہونے والی دو چیزوں کے درمیان ہوتی ہے، پس اگر وجودی امور کے درمیان تضاد یا مماثلت یا مجانست کی نسبتوں کو آدمی نہ جانتا تو یقیناً یہ حکم نا ممکن ہوتا کہ حق تعالیٰ کے لیے نہ ضد ہے نہ اس کا کوئی مماثل ہے اور نہ مجانس اور نہ کوئی ایسی چیز جو ذات حق کے لیے محال ہونے میں ان امور کے قائم مقام ہو،

اور اگر معدوم مرکب ہے مثلاً اجتماع متقابلین کے عدم کا علم مثلاً یہ جاننا کہ دو ضدیں باہم جمع نہیں ہو سکتیں، تو یہاں اس معدوم کا علم اس کے ان اجزا کے ذریعے سے حاصل ہوتا ہے جو وجودی ہوتے ہیں، مثلاً آدمی پہلے سیاہی یا سپیدی کا تصور کرتا ہے، پھر نفس اجتماع کے مفہوم کو وہاں سے حاصل کرتا ہے، جہاں اجتماع جائز ہے اس کے بعد یوں حکم کرتا ہے کہ اجتماع جو ایک وجودی امر ہے اور معقول و معلوم ہے، یہ اجتماع سیاہی اور سپیدی کے درمیان حاصل نہیں ہے،

خلاصہ یہ ہے کہ بسیط چیزوں کے عدم کا علم وجودی امور پر قیاس کرنے کے ذریعے سے حاصل کیا جاتا ہے اور مرکبات کے عدم کا ان کے بسائط اور اجزا کے علم کی راہ سے جانا جاتا ہے، یہی تقریر ہے جو اس مقام پر عام طور سے کی جاتی ہے، اور میں یہ کہتا ہوں کہ عقل کو اس کا اختیار حاصل ہے کہ وہ ہر چیز کا تصور کرے، حتیٰ کہ محالات و مستحیلات کا تصور بھی وہ کر سکتی ہے، جیسے معدوم مطلق، مجہول مطلق، شریک باری، اجتماع نقیضین وغیرہ، اور یہ تصور مفہوم کے اعتبار سے بھی ہو سکتا ہے اور عنوان کے لحاظ سے بھی، اس تصور کے بعد پھر عقل ان امور متصورہ پر مناسب احکام بھی لگا سکتی ہے جس سے غیر بتیہ ہلی طرز کے ایجابی قضایا منعقد ہوتے ہیں، پھر ان قضیوں کے موضوع اس حیثیت سے کہ وہ عقل کے حاصل کردہ مفہوم ہیں اور ان کو گونہ ایک قسم کا ثبوت حاصل ہے ان پر لفظ شے بھی صادق آتا ہے اور ان کو ممکن عام بلکہ عرض اور ایک نفسانی کیفیت بھی کہہ سکتے ہیں (اور وہ نفس) کا علم بھی ہے، الغرض یہ اور اسی قبیل کے دوسرے امور جو اسی ذیل کے ہوں چونکہ اس موضوع پر صادق آتے ہیں اس لیے وہ اس کا منشا بن سکتا ہے کہ اس کے لیے کوئی حکم ثابت کیا جائے (مگر یہی موضوع دوسری

حیثیت سے) یعنی اس حیثیت سے کہ وہ باطل اور یہ ہیچ "ناچیز" امور کے عنوان ہیں، اس بنیاد پر وہ امتناع حکم کے منشا ہیں، اور جب دونوں حیثیتوں کا اعتبار ایک ہی وقت میں کر لیا جائے گا تو اس وقت ان کے متعلق یہ حکم کیا جائے گا کہ ان سے کوئی خبر دینی جائز نہیں ہے، اور نہ ان پر کوئی حکم لگایا جا سکتا ہے، یا ان کے لیے نہ کوئی حکم ثابت کیا جا سکتا ہے،

میری اس تقریر سے اس مشہور شبہے کا بھی ازالہ ہو گیا، یعنی یہ جو کہا جاتا ہے کہ مجہول مطلق کی خبر نہیں دی جا سکتی، اس کا راز یہ ہے کہ بعض مفہومات خود اپنے نفس پر حمل اولی کے طور پر تو صادق آتے ہیں، لیکن حمل شائع عرضی کی بنیاد پر یہ صدق ناجائز ہوتا ہے مثلاً شریک باری، یا مجہول مطلق کا مفہوم خود اپنے نفس پر ان دو حملوں میں سے ایک کی بنیاد پر صادق آتا ہے، اور حمل کی دوسری قسم کا اگر اعتبار کیا جائے تو خود وہ نہیں بلکہ اس کا مقابل اور ضد اس پر صادق آتا ہے، اور اسی آخری بنیاد کے ساتھ اس حکم کی صحت وابستہ ہے جو کہا جاتا ہے کہ "ایسی چیزیں ممتنع الوجود ہیں"

فصل[1]

ایک ممتنع دوسرے ممتنع کو کس طرح لازم ہوتا ہے اس فصل میں اس کی تشریح کی جائے گی،

سب سے پہلے میں یہ بتانا چاہتا ہوں کہ جدلیوں کے عام گروہ کی یہ عادت ہے کہ عموماً وہ اکثر یہ کہنے لگتے ہیں:۔

کہ "تمہارا مفروض جب محال ہے تو اس کے لیے جائز ہے کہ کسی دوسرے محال کو مستلزم ہو جائے"

مگر کلی طور پر یہ صحیح نہیں ہے، کیونکہ ممکن اور محال ان دونوں میں اس معاملے کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے کہ دو چیزوں میں لزوم جب ہی ثابت ہو سکتا ہے کہ دونوں میں لزومی علاقہ ہو یعنی بغیر ذاتی علاقے کے لزوم ثابت نہیں ہوتا جس طرح

[1] اس فصل کے مضامین مکرر ہیں المحشی اسفار نے بھی اس پر تنبیہ کی ہے، لیکن مترجم ترجمے پر مجبور ہے محشی نے لکھا ہے کہ اگر اس کو ساقط کر دیا جائے تو بہتر ہے ۱۲

یہ قاعدہ ممکن کے لیے ہے، بجنسہ محالات میں بھی یہی جاری ہے، کیونکہ ملازمت کے معنی کیا ہیں؟ یہی کہ دو چیزوں کا اس طرح ہونا کہ عقل کی نظر میں نفس ان دونوں کی ذات کی حیثیت سے یہ حالت پیدا ہو گئی ہو کہ ایک کے تصور کا دوسرے کے تصور سے جدا ہونا نا ممکن ہو، اور یہ بات اس امر کو مستلزم ہے کہ دونوں میں ایجابی علیت کا علاقہ ہے، خواہ اس کی صورت یہ ہو کہ ایک ان میں علت ہو اور دوسرا معلول، یا یہ علاقہ ایسے دو معلولوں میں ہو جو کسی ایک علت کے اسی طرز پر معلول ہیں، جن کا تفصیلی ذکر ہیولیٰ اور صورت کے تلازم کی بحث میں آئے گا،

کیا تم نے میزانیوں (منطقیوں) کا یہ قول نہیں سنا ہے کہ شرطیہ لزومیہ اس کو کہتے ہیں جس میں تالی کے صدق کا حکم برتقدیر صدق مقدم اس لیے کیا جائے کہ ان دونوں میں کوئی طبیعی علاقہ ہے، اور اسی بنیاد پر شرطیہ لزومیہ شرطیۂ اتفاقیہ سے ممتاز ہوتا ہے، پھر جس طرح استلزام کا تحقق وحصول اس وقت تک نہیں ہو سکتا، جب تک کہ بالفعل لزومی علاقے کا تحقق نہ ہو لے، اسی طرح استلزام کا امکان وجواز بھی اس وقت تک پیدا نہیں ہو سکتا جب تک کہ علاقے کے تحقق کا امکان وجواز نہ پیدا ہو لے، پس کلیہ یہ ہے کہ جن دو محالوں میں ان کے تحقق کے فرض کرنے کے بعد ایسا ذاتی علاقہ پیدا ہو جو مورث لزوم ہو، عقل کے لیے اس مقام پر جائز ہو سکتا ہے کہ ان دونوں کے درمیان لزوم کا حکم کرے، اور جہاں ایسا نہ ہو گا قطعاً لزوم باطل ہو جائے گا، پس حاصل یہ ہوا کہ ایک محال دوسرے محال کو اسی وقت مستلزم ہو سکتا ہے جب ان دونوں میں ذاتی علاقہ ہو، خواہ اس ذاتی علاقے کا علم بدیہی ہو، مثلاً جب دو ذاتی ممتنعوں کے مجموعے کے تحقق کو فرض کیا جائے گا تو ان میں سے ایک کا تحقق تو ضروری ہے کہ (دو جب ہو گا تو ایک بدرجۂ اولیٰ ہو گا) تو دوسرے کا تحقق بھی اس کے لیے لازم ہو گا، یا مثلاً زید کو جب گدھا فرض کیا جائے تو اس کے بعد اس کا ناہق ہونا ضروری ہو جاتا ہے اور کبھی اس علاقے کا علم غور وفکر وکسب نظر کے ذریعے سے حاصل کیا جاتا ہے، جیسے دور کے متعلق کہتے ہیں کہ وہ تسلسل کو مستلزم ہے،

بہر حال کبھی تو ایک محال دوسرے محال کو مستلزم ہوتا ہے اور کبھی

نہیں ہوتا، مثلاً جہاں دونوں میں ذاتی علاقہ نہ ہو، بلکہ بسا اوقات دونوں میں منافات ہوتی ہے، اور یہ بات وہاں ہوتی ہے جہاں عقل دونوں میں منافات کا علاقہ پاتی ہے، پھر یہ بات کبھی بداہتہً معلوم ہو جاتی ہے مثلاً ایسی چیز جس کو دو بالذات ممتنعوں سے مرکب مانا جائے اور ان میں سے صرف ایک کا تحقق فرض کیا جائے تو کیا ضرور ہے کہ اس کے ساتھ مرکب بھی متحقق ہو، (آخر دوئی میں سے اگر ایک پایا جائے تو اس کے لیے دوئی کا پایا جانا کیوں ضروری ہو، بخلاف دوئی کے کہ اس کے ساتھ ایک کا پایا جانا ضروری ہے) یا مثلاً انسان کو اگر گدھا فرض کیا جائے تو اس کے لیے کیا ضروری ہے وہ صاہل بھی ہو (یعنی وہ فصل جو گھوڑے کی ہے) وہ بھی اس کے ساتھ پائی جائے، بلکہ عقل بالبداہتہ جانتی ہے کہ ایسا نہ ہونا ضروری ہے کہ ان دونوں میں منافات ہے، اور کبھی اس بات کا کہ ان دونوں میں ذاتی علاقہ نہیں ہے اس کا علم کسب ونظر سے حاصل ہوتا ہے، مثلاً انسان کے گدھے ہونے کو اس بات سے تعلق کہ وہ کلیات کا دریافت کرنے والا ہے، یعنی ناطق ہے،

الغرض یہ بات کہ "محال کے لیے جائز ہے کہ وہ دوسرے محال کو مستلزم ہو" دراصل یہ ایک مہملہ قضیہ ہے، اسی طرح یہ کہنا کہ "جو چیز واقعی ہے، اور وقوع پذیر ہو چکی ہے، وہ کسی محال کو مستلزم نہیں ہو سکتی" یہ قضیہ سالبۂ کلیہ ہے، پس حاصل یہ ہوا کہ دو کاذب قضیوں سے جو قضیہ متصلۂ لزومیہ مرکب ہوگا، یہ اسی وقت صادق ہو سکتا ہے کہ ان دونوں کاذبوں میں لزوم کا علاقہ ہو لیکن اگر ان دونوں میں لزوم کا علاقہ نہ ہو تو اس وقت یا تو سرے سے اتصال کا حکم ہی غلط ہوگا، اور یہ بات اس وقت ہوگی کہ ان دونوں قضیوں میں منافات کا تعلق ہو، یا صادق بھی ہونا ممکن ہے، لیکن یہ صدق اتفاقی ہوگا نہ کہ لزومی اور ضروری، کیونکہ اس صورت میں دونوں کے درمیان کوئی علاقہ ہی نہیں ہے نہ لزوم کا نہ منافات کا، پھر صدق اتفاقی کا یہ حکم بھی صرف حد جواز تک محدود ہوگا ورنہ قطعی اور اٹل حکم اس قسم کے مقامات میں عقل نہیں لگا سکتی، کیونکہ اتفاقی اجتماع بھی اگر سچ پوچھو تو صرف موجودات میں ہوا کرتا ہے، ورنہ کاذبات یعنی ایسے امور جو محض معدوم یا ممتنع ہیں ان میں اتفاقی نسبت بھی صرف تجویز عقلی کی بنیاد پر جائز قرار دی جا سکتی ہے،

یعنی ہو سکتا ہے کہ فرضی طور پر ان کا تحقق جو مانا گیا ہے، ہو سکتا ہے کہ اس فرضی تحقق کی بنا پر یہ کسی مفروض التحقق کے ساتھ جمع ہو جائیں اور کسی کے ساتھ نہ جمع ہوں، پس ان کے متعلق یہ قطعی حکم لگانا یقیناً غلط ہے کہ جن دو قضیوں کا کذب اتفاقی ہے، ضرور ہے کہ ان کا صدق بھی اتفاقی ہو۔

بعضوں کا یہ خیال ہے کہ دو محالوں میں جواز لزوم کے لیے صرف یہ ضروری ہے کہ ان دونوں میں منافات کا علاقہ نہ ہو، خواہ ان میں عقل لزوم کا تعلق پائے یا نہ پائے، اور کچھ لوگ جن کا دعویٰ ہے کہ لزومی علاقے کا ہونا تو ضروری ہے لیکن وہ محالوں میں اگر منافات کا علاقہ عقل پاتی ہو، وہاں بھی ان کے خیال میں دو محالوں کے درمیان لزومی علاقہ پایا جا سکتا ہے، پس جہاں دو محالوں میں منافات کا تعلق عقل محسوس کرے، عقل یہاں اس بات کو جائز قرار دیتی ہے کہ دونوں میں لزومی علاقہ منافات کے تعلق کے ساتھ ساتھ ہو، حالانکہ یہ دونوں علاقے باہم ایک دوسرے کی قطعاً ضد ہیں، بسا اوقات اپنے خیال کی تائید میں یہ اس نظریے کو پیش کرتے ہیں کہ نقیضین کا اجتماع ان کے ارتفاع کو مستلزم ہوا کرتا ہے، یہ ایک عام قاعدہ ہے جس کی وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ نقیضین میں سے جب ایک کا تحقق ہوگا تو وہ دوسرے نقیض کے ارتفاع کو ضروری بنا دیتا ہے۔

لیکن جس سخن سازی سے یہاں کام لیا گیا ہے وہ پوشیدہ نہیں رہ سکتی کیونکہ اصلی مسئلہ صرف اس قدر ہے کہ دو نقیضوں میں سے ایک نقیض اگر نفس الامر میں وقوع پذیر ہو جائے تو دوسرے کا ارتفاع ضروری ہے، لیکن یہ کس نے کہا کہ ان میں سے ایک کے فرضی تحقق کو اگر تسلیم کیا جائے یعنی اس ایک کا تحقق اسی طور پر ہو کہ اس کے ساتھ دوسرا نقیض بھی ہو، ظاہر ہے کہ احد النقیضین کا یہ تحقق محال ہے، اور یہ فرضی تحقق دوسرے نقیض کے ارتفاع کو نہیں بلکہ اس کے تحقق کو مستلزم ہے، پھر یہ بات کہاں سے لازم آئی کہ نقیضین کا اجتماع ان کے ارتفاع کو مستلزم ہوا کرتا ہے۔

تشریح اس نکتے کے ذریعے سے تم اس مشہور شک کا ازالہ بھی کر سکتے ہو جس کی تقریر اس طرح کی جاتی ہے کہ لزومیات کے نتائج کا قضیہ متصلہ لزومیہ ہونا ضروری نہیں ہے، کیونکہ کبریٰ میں تالی

اور مقدم کے درمیان جو لزوم کا حکم کیا جاتا ہے ہو سکتا ہے کہ یہ لزوم بر تقدیر ثبوت اصغر باقی نہ رہے، اس کو مثال سے یوں سمجھو کہ مثلاً کہا جائے، اگر یہ رنگ سیاہ اور سپید ہو گا تو اس کا سیاہ ہونا ضروری ہے، اور جب وہ رنگ سیاہ ہو گا سفید نہ رہے گا، لیکن اس متصلہ کے اصغر یعنی "اگر یہ رنگ سیاہ اور سپید ہو گا" کو مان لیا جاتا ہے تو کبریٰ کا ملازمہ باطل ہو جاتا ہے، یعنی یہ بات کہ جب وہ رنگ سیاہ ہو گا سفید نہ رہے گا باطل ہو جاتی ہے، پس اس سے جو یہ لازمی نتیجہ پیدا کرنا مقصود تھا کہ "اگر یہ رنگ سیاہ اور سفید دونوں ہو گا تو یہ پھر سفید نہ رہے گا" غلط ہو گیا،

اس شبہے کا حل یہ ہے کہ وسط کو دیکھنا چاہیے اگر صغریٰ میں وہ اس طرح واقع ہوا ہے کہ اکبر کے لیے اس کا لزوم ضروری ہے تو ایسی صورت میں نتیجے کا لزوم یقینی ہے، اور اگر اکبر کے لیے وسط لازم نہیں ہے تو حد اوسط مشترک نہ رہا اس کے بعد اگر نتیجہ نہ نکلا تو اس کے سوا اور کیا ہوتا، اسی مثال میں دیکھو! سیاہی جس کا ذکر کبریٰ میں کیا گیا ہے اس سے مراد وہ معنی ہیں جو سپیدی کی ضد ہے، اور صغریٰ میں سیاہی کہ جس معنی کے لیے استعمال کیا گیا ہے اس کے لحاظ سے وہ سپیدی کے ساتھ جمع ہو سکتی ہے، (یعنی صغریٰ میں سیاہ سپید کے مرکب رنگ کو پیش نظر رکھ کر سیاہی کا لفظ استعمال کیا گیا ہے جیسے بعض آدمی کے مرکب رنگ کو سرخ و سفید کہتے ہیں، اور کبریٰ میں وہ سیاہی مراد لی گئی ہے، جو سفیدی کی ضد ہے) پس اصغر کے ساتھ ملازمہ باقی نہ رہا، الحاصل یہاں خلل حد اوسط کی عدم تکرار کی وجہ سے پیدا ہوا ہے نہ کہ کسی عارض اور تابع امر کی وجہ سے، بہر حال اس قسم کے قیاس میں اگر حد اوسط کو دونوں مقدمات (صغریٰ و کبریٰ میں) اس طرح فرض کریں کہ اس پر نقیضین و ضدین کو محمول کر سکتے ہوں یا یہ دونوں اس پر صادق آسکتے ہوں تو ظاہر ہے کہ کبریٰ غلط قرار پائے گا، پھر اگر نتیجے کا لزوم غلط ہو جائے تو اس کے سوا اور کیا ہو، اور اگر ایک مقدمے میں حد اوسط ایک معنی میں استعمال کریں، اور دوسرے مقدمے میں دوسرے معنی کے اعتبار سے تو ظاہر ہے، حد اوسط مکرر نہ ہوا،

اسی قسم کی وہ بات بھی ہے جس کا ذکر شیخ رئیس نے شفا میں اس شکل اول پر اعتراض کرتے ہوئے کیا ہے جو دو لزومی قضیوں سے مرکب ہو اور وہ یہ ہے کہ مثلاً

جب دو طاق ہوگا یقیناً عدد ہوگا اور جب عدد ہوگا جفت ہوگا حالانکہ نتیجہ یعنی "جب دو طاق ہوگا جفت ہوگا" غلط ہے، اس شبہے کا ازالہ اسی طرح کیا گیا ہے کہ کبریٰ کا اگر اتفاقی قضیے کے طور پر ذکر کیا گیا ہے تو نتیجہ ہی نہ نکلے گا چونکہ موجبہ قضایا کے نتیجے کے لیے یہ ضروری ہے کہ حدِ اوسط قضیۂ لزومیہ متصلہ کا مقدم ہو، اور اگر کبریٰ کا بطور لزومی قضیے کے ذکر کیا گیا ہے تو اس وقت اس کی صداقت کا انکار کیا جائے گا کیونکہ اس کا صادق ہونا تو اسی پر مبنی ہے کہ دو کے جفت ہونے کو عدد ہونا ہر اس حال میں ضروری ہو جو عددیت کے لیے ممکن ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ دو کی عددیت کے ساتھ جو حال جمع ہوسکتا ہے، اس میں ایک حال یہ بھی ہے کہ وہ طاق ہو، اور اس حال میں ظاہر ہے کہ جفت ہونے کا لزوم دو کے لیے ناممکن ہے (آخر طاق ہونے کے وقت جفت کس طرح ہوسکتا ہے) کہا جاتا ہے کہ اس جواب میں کمزوری ہے، یعنی ہم مان لیتے ہیں کہ کبریٰ قضیۂ لزومیہ ہے، مگر دو میں طاق ہونے کی صفت اس کی عددیت کے ساتھ جمع نہیں ہوسکتی، کیونکہ طاق ہونا دو ہونے کے منافی ہے، پس طاق ہونا دو کی ذات کے منافی ہوا، الغرض ہر حال میں عددیت اگر لازم ہوسکتی ہے تو دو کے جفت ہونے کو (نہ کہ اس کے طاق ہونے کو) اور اس بنیاد پر کبریٰ یعنی جب دو عدد ہوگا، جفت ہوگا، لزومی طور پر صادق رہا،

اسی وجہ سے شبہے کا اصلی جواب وہ ہے جو شیخ نے خود شفا میں یوں دیا ہے کہ اس قیاس کا صغریٰ نفس الامر اور واقع کے اعتبار سے کاذب ہے، یعنی دو کا طاق ہونا، غلط بات ہے، اور اگر یوں ہی کوئی التزام کرتا ہے کہ دو طاق ہے، اور التزامی طور پر یہ صادق قرار پائے تو نتیجہ بھی اسی التزام کی بنیاد پر صادق ہوگا، آخر جو دو کو طاق مانتا ہے .... اس کو یہ بھی ماننا پڑے گا کہ دو جفت بھی ہے ورنہ اس کا التزام ہی نہ کرنا تھا کہ دو طاق ہے، بلکہ اس کے معنی تو یہ ہوئے کہ وہ اس کو مانتا ہے کہ دو خود دو کا غیر ہے،

لیکن تم کہہ سکتے ہو کہ دونوں جواب اپنی صحت میں برابر ہیں، آخر دل میں جو کمزوری بتائی گئی ہے اس سے کیا مراد ہے، اگر یہ مراد ہے کہ واقع کے اعتبار سے دو کی عددیت اور اس کے طاق ہونے میں منافات ہے تو بجائے خود یہ

صحیح ہے لیکن اس سے خرابی کیا لازم آتی ہے، اس لیے کہ مقدم کے فرض کرنے کے بعد جن حالات اور اوضاع کا اس کے ساتھ اجتماع ممکن ہے ان کے لیے یہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ ان حالات و اوضاع میں کوئی ایسا حال یا وضع نہ ہو جو واقع کے لحاظ سے نفس الامر میں مقدم کے منافی ہے،

اور اگر یہ مراد ہے کہ ۲/۵ کی عددیت واقعی اور اعتباری ہر حال کے لحاظ سے طاق ہونے کے منافی ہے تو یہ غلط ہے، کیونکہ ۲/۵ کے طاق ہونے اور اس کی عددیت میں جو ملازمہ پیدا کیا گیا ہے وہ واقعی اور نفس الامری حالات و اوضاع کی بنیاد پر نہیں ہے، بلکہ کسی قسم کا حال و وضع ہو اور کسی فرض و تسلیم کی بنیاد پر ہو، ہر حال ۲/۵ کے عدد ہونے کے لیے جفت ہونا لزومی طور پر ہر اس حال و وضع میں جس کا اجتماع اس کے ساتھ ممکن ہے خواہ فرض و تسلیم ہی کی بنیاد پر کیوں نہ ہو ضروری نہ ٹھیرا (اس لیے کبریٰ کا لزومی ہونا جو صحت نتیجہ کے لیے ضروری تھا غلط ہو گیا)

فصل
ذہنی طور پر ممکن کا وجود اس کی ماہیت پر زائد ہے؛

ممکن کے وجود کو اس کی ماہیت پر جو زائد قرار دیا جاتا ہے اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ممکن کی ماہیت اور اس کے وجود میں کوئی واقعی مغائرت اور مبائنت ہے، اور یہ کیسے ہو سکتا ہے، اس لیے کہ ہر شے کی حقیقت بجز اس کے اس وجود کے جو اس کے ساتھ مخصوص ہو اور کیا ہوتی ہے اور نہ یہ مطلب ہوتا ہے کہ وجود کوئی عرض ہے جو ماہیت کے ساتھ اس طرح قائم ہے جس طرح اعراض اپنے محل میں قائم ہوتے ہیں، کہ اس کی وجہ سے ماہیت کے لیے اپنے وجود کے سوا کسی اور وجود کی ضرورت پیدا ہو جاتی ہے، بلکہ وجود کی اس زیادتی سے مراد یہ ہے کہ امکانی وجود اپنی کوتاہیوں، قصوروں، احتیاجات و فقر کی وجہ سے ایک اور معنی کو اپنے اندر لپیٹے رہتا ہے، جو وجود کی حقیقت کے سوا ہوتا ہے اور اس وجود سے منتزع ہوتا ہے، اسی پر وہ محمول ہوتا ہے اس کے امکان و نقص سے وہ ابلتا رہتا ہے جیسے نور کی کمی کی وجہ سے روشنی اور سایہ کی باہمی ترکیب کے مختلف مدارج میں طرح طرح کی جالیاں نظر آتی ہیں،

ماہیتوں پر وجود زائد ہے، اس دعوے کے اثبات میں قوم کی

کتابوں کے اندر جو دلائل مشہور ہیں وہ چند ہیں، ان سب سے اگر کچھ ثابت ہوتا ہے تو صرف اس قدر کہ مفہوم و معنیٰ کے اعتبار سے وجود اور ماہیت میں مغائرت ہے نہ کہ ذات اور حقیقت کے لحاظ سے،

ان دلیلوں میں سے ایک کی تعبیر دلیل افادت الحمل سے کی جاتی ہے یعنی وجود کو جب ماہیت پر محمول کرتے ہیں تو یہ حمل مفید علم ہے، حالانکہ خود ماہیت کو اگر ماہیت ہی پر یا اس کے ذاتیات پر محمول کیا جائے تو اس سے کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوتا، ان ہی دلائل میں دوسری دلیل یہ ہے کہ اس دعوے کو ثبوت میں دلیل پیش کرنے کی کیا حاجت تھی، یہ کہتے ہیں کہ وجود ماہیت کے لیے ثابت ہے اس مقدمے کی تصدیق کے لیے بسا اوقات کسب اور نظر کی ضرورت ہوتی ہے (مثلاً عقل (مجرد) کے لیے وجود ثابت ہے یا نہیں، بخلاف اس کے کہ ماہیت کے لیے خود ماہیت کو یا اس کے ذاتیات کو ثابت کیا جائے کہ یہ تو بیّن الثبوت ہے،

ان ہی میں سے ایک دلیل یہ ہے کہ سلب صحیح ہے، یعنی ماہیت سے وجود کا سلب اور اس کی نفی درست ہے، مثلاً کہا جاتا ہے کہ عنقا نہیں موجود ہے، لیکن خود ماہیت کو ماہیت سے اور اس کے ذاتیات سے سلب نہیں کر سکتے، ان ہی میں ایک دلیل اتحاد مفہوم کی ہے یعنی وجود کے تو صرف ایک ہی معنیٰ ہیں، لیکن انسان، گھوڑا، درخت، وغیرہ ماہیتوں کے معانی مختلف ہیں،

ان میں سے ایک دلیل کی تعبیر انفکاک فی العقل سے کی جاتی ہے، یعنی ہم ماہیت کا تصور کرتے ہیں، لیکن اس کے خارجی یا ذہنی بود و کون کا اس کے ساتھ تصور نہیں ہوتا، اس دلیل پر یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ تصور تو خود ذہنی وجود کا نام ہے، کیونکہ ہم اس امر کو تسلیم نہیں کرتے کہ کسی شئے کا تصور اس شئے کے ذہن میں ہونے کے ہم معنیٰ ہے، اور اگر اس کو مان بھی لیا جائے تو اس کے لیے دلیل کی حاجت ہوگی، نیز اس کو اگر ہم تسلیم کرلیں تو پھر بھی کسی شئے کا تصور اس کو مستلزم نہیں ہے کہ اس کے تصور کا بھی تصور اس کے ساتھ ہو،

اکثر مصنفین کی عبارت اس مسئلے میں یہ ہے کہ ہم بسا اوقات ماہیت کو تصور کرتے ہیں لیکن اس کے عینی (خارجی) یا ذہنی وجود کے متعلق شک ہوتا ہے،

اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ یہ مفید مدعا نہیں ہے، کیونکہ اس کا حاصل یہ ہوا کہ ہم ماہیت کا ادراک، تصور کے طور پر کرتے ہیں اور وجود کی اس وقت ہمیں تصدیق نہیں ہوتی، لیکن اتنی بات تو اتحاد کے منافی نہیں ہے، اور نہ اس سے ماہیت اور وجود میں مغائرت ثابت ہوتی ہے، کیونکہ جس قیاس کی شکل میں یہ دلیل ڈھلے گی اس میں حد اوسط مکرر نہیں ہوتی،

بہر حال یہی پانچ دلیلیں ہیں جو اگر مکمل و تام بھی ہو جائیں جب بھی ان سے اگر کچھ ثابت ہوتا ہے تو صرف اس قدر کہ وجود سے جو بات عقل میں آتی ہے وہ اس کی غیر ہے جو ماہیت سے آتی ہے، یعنی وجود سے جو معقول ذہن میں پیدا ہوتا ہے وہ اس معقول کے مغائر ہے جو ماہیت سے عقل میں حاصل ہوتا ہے، حالانکہ غرض یہ تھی کہ ان دونوں میں (وجود ماہیت میں) ذات اور حقیقت کے اعتبار سے تغائر ثابت کیا جائے، آخر دیکھو تو کہ مبدء اعلیٰ کی صفات کے متعلق بھی تو اہل حق یہی کہتے ہیں کہ ان میں مفہوم کے اعتبار سے مغائرت ہے اور ذات وحیثیت کے لحاظ سے سب ایک ہی ہیں کیونکہ حق تعالیٰ کے تمام کمالی صفات کی حیثیت بھی ایک ہی ہے، جیسا کہ عنقریب اس کی تفصیل آئے گی،

فصل

اس فصل میں یہ ثابت کیا جائے گا کہ ممکن کا وجود خارج میں عین اس کی ماہیت ہے، اور ماہیت کے ساتھ وجود ایک خاص قسم کے اتحاد کے ساتھ متحد ہے،

کیونکہ جہاں ہم نے یہ بیان کیا ہے کہ وجود کو جب انتزاعی مصدری عام معنے میں نہیں بلکہ حقیقی معنی میں استعمال کیا جائے اس وقت وہ عینی اور خارجی امور میں سے ایک امر ہوتا ہے، ایسی صورت میں امکانی وجود اگر ماہیت ممکنہ کے ساتھ اس طور پر متحد نہ ہو، جس طرح کسی امر عینی اور شئے خارجی کا اتحاد کسی اعتباری مفہوم کے ساتھ ہوتا ہے تو پھر وجود مفہوم کے اعتبار سے ماہیت کا عین ہوگا یا اس کا جز ہوگا، عقلاً و اجماعاً اس کا بطلان ثابت ہو چکا کیونکہ ماہیت کا تصور اس طور پر قطعاً ممکن ہے کہ اس کے وجود سے آدمی غافل ہو، یہ وجہ اور اس کے سوا اور دوسرے وجوہ جن کا اوپر ذکر آچکا ہے، ان سب سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے اور اگر

(نہ عین ہو نہ جز) بلکہ ماہیت پر وجود زائد ہو، اور خارج میں اس کے ساتھ قائم ہو، اس طرح قائم ہو جس طرح صفت موصوف کے ساتھ قائم ہوتی ہے، اور کسی شے کا کسی دوسری چیز میں قیام یا کسی چیز کا ثبوت دوسری چیز کے لیے، یہ اس کو مقتضی ہے کہ وہ شے جس میں قیام ہے یا جس کے لیے شے ثابت کی گئی ہے بجائے خود قائم وثابت ہو، اور یہ اس امر کو مستلزم ہے کہ شے کو اپنے نفس پر تقدم ہو جائے، یا یہ ماننا پڑے گا کہ ایک شے کا وجود ایک ہی حیثیت سے بار بار دھرایا رہے، اور دونوں باتیں محال ہیں، کیونکہ جس کو خود وجود و بود نہ ہو اس میں دوسری چیز کا قیام کیا ہوگا، پس اگر ماہیت کا (بحیثیت محل ہونے کے) وجود وحصول اسی وجود سے حاصل ہو، جو اس کو عارض ہونے والا ہے تو شے کا اپنے نفس پر مقدم ہونا لازم آتا ہے، کہ معروض کے وجود کا عارض کے وجود پر مقدم ہونا ضروری ہے، یا ماہیت کسی اور وجود کے ساتھ موجود ہوگی تو اس وقت دوسری خرابی پیش آئے گی، یعنی مرتب ومجتمع وجودوں کے درمیان تسلسل پیدا ہو جائے گا، اور اس قسم کا تسلسل قطع نظر اس کے کہ بدلائل اس کا امتناع ثابت ہو چکا ہے، نیز اس کی وجہ سے لازم آتا ہے کہ جو غیر متناہی ہے وہ دو احاطوں یعنی وجود اور ماہیت سے گھر جائے، سب سے بڑی بات یہ لازم آتی ہے کہ یہ قول خود مدعا کو ثابت کرتا ہے، یعنی یہ دعوی کہ "وجود خارج میں عین ماہیت ہے" یہ ثابت ہوتا ہے کیونکہ اگر وہ سارے وجود جو ماہیت کو عارض ہوتے ہیں اگر ان سب کا قیام ماہیت میں اس طور پر ہو کہ ان سے کوئی (وجود عارض) باہر نہیں ہے، یہ اس امر کو مستلزم ہے کہ ماہیت کے لیے کوئی ایسا وجود بھی ہے جو اس کو عارض نہیں ہوا ہے، بلکہ اس کا عین ہے، ورنہ یہ قول کہ "کوئی وجود عارض باہر نہیں ہے" غلط ہو جائے گا کہ یہ وجود اس میں داخل نہ رہا،

ایک اور تقریر یوں بھی کی جاتی ہے کہ اگر وجود کا قیام ماہیت میں ہوگا، تو اس ماہیت کے متعلق سوال ہے کہ وہ معدوم ہے یا موجود، اگر اس کو معدوم کہتے ہیں تو تناقض لازم آتا ہے (کہ کسی چیز کا اس میں قیام اس کے وجود کو مقتضی ہے اور تمہارا جواب اس کے عدم کو چاہتا ہے) اور اگر موجود ہے تو

دور لازم آئے گا یا تسلسل،

اس کا یہ جواب دینا کہ ماہیت میں وجود کا قیام بلحاظ مرتبہ من حیث ھی ھی کے ہوتا ہے، یعنی نہ اس حیثیت سے کہ ماہیت معدوم ہے تاکہ تناقض لازم آئے اور نہ اس حیثیت سے کہ وہ موجود ہے کہ دور و تسلسل کا سلسلہ چھیڑا جائے جیسے بیاض (سفیدی) کا جسم میں قیام نہ اس حیثیت سے ہوتا ہے کہ جسم ابیض ہے، اور نہ اس حیثیت سے کہ وہ لا ابیض ہے، کیونکہ ان دونوں صورتوں میں وہی تناقض یا دور و تسلسل کا قصہ پیدا ہوگا، بلکہ جسم کو جب خود جسم کی نفس ذات کی حیثیت سے ملاحظہ کیا جائے، بیاض کا اس میں قیام اسی حیثیت سے ہوتا ہے، یہی حال وجود کا ماہیت کے ساتھ ہے،

لیکن ظاہر ہے کہ یہ جواب بالکل مہمل ہے، کیونکہ وجود یا عدم سے قطع نظر کر لینے کے بعد ماہیت کے لیے نفس اپنی ذات کی حیثیت سے یقیناً کسی قسم کا کوئی بود و نمود، تحصّل و تکوّن خارج میں نہیں ہوتا کہ یہ باتیں تو وجود ہی کی بدولت حاصل ہوتی ہیں، وجود سے پہلے ماہیت کو ان امور سے کیا سروکار، پس اس قسم کی چیزیں خارج میں ماہیت کے لیے ثابت ہی نہیں ہو سکتیں، بلکہ اس قبیلے کی جو باتیں اس کو قبل از وجود خارجی ثابت بھی ہوں گی، ان کا شمار ان انتزاعی لوازم میں ہوگا جن کا خارج میں کوئی اثر نہیں ہوتا، لیکن جسم کو جب خود اس کی ذات کی حیثیت سے اعتبار کیا جائے یعنی اس کو من حیث ھو اس طرح تصور کیا جائے کہ جس میں بیاض اور عدم بیاض سے قطع نظر کر لیا گیا ہو، تو اس کے بعد بھی جسم خارج میں موجود رہتا ہے، اور اس وقت بھی اس کو ایسا وجود خارجی ثابت ہوتا ہے جس کو بیاض اور اس کے مقابل کے وجود پر تقدم حاصل ہے،

نیز یہ بھی تو سوچنا چاہئے کہ بیاض کا ثبوت جسم کے لیے کیا اس بات پر متفرع ہے یا اس کو مقتضی ہے کہ پہلے جسم ابیض ہولے، یعنی ثبوت بیاض کے لیے قطعاً اس کی ضرورت نہیں کہ اس سے پہلے جسم میں بیاض ہو، ہاں! بیاض کی نہیں بلکہ جسم کے وجود کی ضرور ضرورت ہے، کیونکہ جب تک

جسم موجود نہ ہوگا اس کے لیے بیاض کس طرح ثابت ہوسکتا ہے، اور یہی حال تمام صفات کا ہے خواہ بیاض ہو یا کچھ اور ہو، اور خواہ موصوف جسم ہو یا کوئی ہو، جب کسی صفت کو اس لیے ثابت کیا جائے کہ اس سے پیشتر صرف موصوف کا موجود رہنا ضرور ہے، نہ کہ اس صفت کا وجود ضروری ہے جو ثابت کی جارہی ہے، پس ایسی صورت میں خود اپنے نفس پر شئے کے مقدم ہونے کا جو الزام عائد ہوتا تھا وہ اٹھ گیا۔

الغرض دوسرے صفات پر وجود کو قیاس کرنا یہ صریح مغالطہ ہے، پس حق وہی ہے جس کا ذکر پہلے بھی کیا گیا ہے کہ وجود کی زیادتی ماہیت پر خارج اور عین میں نہیں ہوتی، بلکہ صرف تصور اور لحاظ ذہنی میں،

یعنی عقل ان دونوں میں سے ایک کا لحاظ بغیر دوسرے کے لائحظے کے کرتی ہے اور وجود کو ماہیت کے ساتھ متصل پاتی ہے، اور وجود کو ایک ایسے معنی کی شکل میں پاتی ہے جس کو ماہیت کے ساتھ وہ خصوصیت حاصل ہے جو کسی صفت کو موصوف سے یا ناعت کو منعوت سے ہوتی ہے، اس طرح سے وجود کو عقل ایک ایسا معنی پاتی ہے جس کو ماہیت کے ساتھ ناعت اور صفت کے جیسا اختصاص ہے، لیکن یہ اتصال واتصاف وغیرہ خارجی اعتبار سے نہیں ہوتا جیسے بیاض کے ساتھ جسم موصوف ہوتا ہے کیونکہ اگر ایسا ہو تو پھر وہی اعتراض کہ "ماہیت کو وجود پر وجود ہی کے اعتبار سے ذاتی یا زمانی تقدم حاصل ہوجائے گا" پلٹ پڑے گا، اور اس کے بعد محالات کا طوفان امنڈنے لگے گا، بلکہ زیادہ سے زیادہ اگر یہاں کوئی بات لازم آتی ہے وہ صرف اس قدر ہے کہ ماہیت وجود پر عقلی وجود کے لحاظ سے مقدم ہوجائے، اور ہم اس الزام کا التزام کرلیتے ہیں، کیونکہ یہ بالکل جائز ہے کہ صرف تن تنہا ماہیت کو عقل اس طور پر ملاحظہ کرے کہ خارجی اور ذہنی کسی قسم کے وجود کا لحاظ اس وقت نہ ہو، یہ سچ ہے کہ وجود کے لاحظے سے قطع نظر کرلینے کے بعد بھی ماہیت کو جب ملاحظہ کیا جائے گا تو یہ لحاظ بھی ماہیت کے لیے ایک قسم کا ذہنی وجود ہی ہے، لیکن اس وجود کے اعتبار سے چونکہ عقل نے ماہیت کو ملاحظہ نہیں کیا ہے، کیونکہ اگرچہ خود یہی ملاحظہ بجنسہ

ماہیت کا وجود ذہنی ہے، مگر اس وجود کا لحاظ تو اس وقت عقل کے سامنے نہیں ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ کسی چیز کا عدم اعتبار اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ ہم اس کے عدم کا اعتبار کر رہے ہیں، عدم اعتبار قطعاً اعتبار عدم نہیں ہے، یہی حال یہاں بھی ہے، بہر حال ملاحظے کے اس مرتبے میں عقل کو اس کی اجازت ہے کہ وہ ماہیت کو وجود مطلق کے ساتھ موصوف کرے، جس میں اس ملاحظے کی حیثیت کو دخل نہ ہو،

نیز اگر عقل ماہیت کے وجود ذہنی کا اعتبار بھی کرے، اور اس لحاظ سے وجود کو اس کے لیے ثابت کرے تو اس وقت (حقیقی) وجودوں کے درمیان تسلسل پیدا نہیں ہوگا، بلکہ (اعتباری میں) جو اعتبار کے منقطع کر دینے سے منقطع ہو جاتے ہیں،

بعض لوگ ایسے بھی ہیں جنھوں نے اس کلیہ کا کہ "معروض کے لیے ضروری ہے کہ عارض پر وہ وجوداً مقدم ہو" انکار کر دیا ہے، ان کا خیال ہے کہ یہ حکم کلی طور پر وجود کے عوارض کی حد تک صادق آتا ہے، لیکن ماہیت کے عوارض کے لیے اس کا اطلاق اور اس کی کلیت صحیح نہیں ہے،

ایک وہم اور اس کی تفہیم

یہ جو کہا جاتا ہے کہ ہم ماہیت کا تصور اس طور پر کرتے ہیں کہ اس وقت وجود کا خیال دماغ میں نہیں ہوتا، بلکہ اس سے ذہول ہو جاتا ہے، یہ بات صرف وجود خارجی کی حد تک درست ہے، لیکن ذہنی وجود کے متعلق بھی ایسا دعویٰ کرنا غلط ہے، اس لیے کہ اگر ماہیت کے تصور کے وقت آدمی کو اس کے ذہنی وجود سے بھی ذہول ہو جائے تو اس کے معنی تو یہ ہوئے کہ ذہن میں کچھ نہیں ہے، اور اگر مان بھی لیا جائے کہ ماہیت کے عدم ذہول کے ساتھ وجود ذہنی سے ذہول ہو سکتا ہے، تو اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ ماہیت مطلقاً وجود کی غیر ہے، کیونکہ یہ ہو سکتا ہے کہ ماہیت خود ایک خاص قسم کا وجود ہو، جس کو کسی وجہ سے ذہن میں وجود عارض ہو، مثلاً ذہن میں ہونے کی وجہ سے یا خارج میں کسی وجہ سے وجود عارض ہو، جیسے خارج میں ہونے کی وجہ سے ایسی صورت میں ہو سکتا ہے کہ ماہیت کے اس وجود سے ذہول ہو جائے جو ذہن میں ہے، لیکن خود ماہیت

سے ذہول نہ ہو،

(باقی یہ اعتراض کہ وجود خود وجود کو کس طرح عارض ہوگا تو اس پر حیرت نہ کرنی چاہئے) کیونکہ وجود خود اپنے نفس کو اپنے تعدد کے اعتبار سے عارض ہوسکتا ہے، مثلاً وہ وجود جس کو عرض عام لازم سمجھا جاتا ہے، خاص خاص وجودوں کو وہ عارض ہوتا ہے، یہی وہ بات ہے جس کی بنیاد پر صرف کونؔ (شدن) حصول بود ہی وجود قرار دیا گیا ہے، پس حق وہی ہے جس کی طرف میں محققین اہل اللہ کی موافقت میں گیا ہوں، یعنی یہ کہ تمام ماہیتیں دراصل خاص خاص وجود ہیں، وجود اپنے کمالات کے ساتھ جس حد تک ظاہر ہوتا ہے، یہ ماہیتیں اور ان کے لوازم بھی اسی نسبت سے کبھی ذہن اور کبھی خارج میں ظاہر ہوتی رہتی ہیں، اس ظہور کی قوت اور اس کے ضعف کا سارا دارومدار حق اوّل کے ساتھ قرب و بعد، وسائط کی کمی و بیشی، استعداد کی پاکیزگی و گندگی پر مبنی ہے، پس بعضوں میں وہ سارے کمالات ظاہر ہو جاتے ہیں جو وجود کے لوازم نفس وجود کی حیثیت سے ہیں، اور بعضوں میں ان سے کم الی غیر ذلک ان ماہیتوں کی جو صورتیں ہمارے ذہنوں میں ہیں وہ دراصل ان وجود کی صورتوں کے سائے اور ظلالات ہیں، جو حق تعالیٰ سے بطریق ایجاد اوّلی فائض ہوئے ہیں اور یہ ذہنی صورتیں ہمارے اندر مبادی عالیہ (عقول و ملائکہ) سے بطور انعکاس کے حاصل ہوئے ہیں، یا ان کا حصول وجود کے اس نور کے ذریعے سے ہوتا ہے جو اپنی اپنی قسمت کے موافق ہمیں حضرت حق سے میسر آتا ہے، اور اسی طرح حقائق اشیا جس طرح وہ واقع میں ہیں ان کا علم عام لوگوں کے لیے بہت دشوار ہو گیا، البتہ جن کے قلوب حق کے نور سے منور ہیں، ان کے اور وجود محض کے درمیان جو حجاب تھا وہ اٹھ گیا، تو یہ لوگ حق ہی کے ذریعے سے علمی صورتوں کو اسی حال پر پاتے ہیں، جس پر وہ واقع میں ہیں، بایں ہمہ اپنی ہستی اور انیت کی حد تک ان کے لیے بھی کچھ نہ کچھ حجاب باقی ہی رہ جاتا ہے، پس عارفوں کے عرفان کی غایت یہ ہے کہ عجز و تقصیر کا اقرار کیا جائے اور اتنا جان لیا جائے کہ سب کچھ اسی کی طرف راجع ہے وہی علم و خرد والا ہے،

ایک قول کی تفصیل

نظر و فکر والے اس باب میں سخت اختلاف رکھتے ہیں، کہ اشیا کی موجودیت کی بنیاد کیا ہے، یعنی کس بنیاد پر ہم کسی شے پر یہ حکم لگاتے ہیں کہ وہ ہے یا یہ کہ اس کی موجودیت کس وجہ سے ہے، بعض بزرگوں کا خیال ہے کہ کسی شے کی موجودیت اس کا موجود کے مفہوم سے متحد ہونا ہے، ان کے نزدیک یہ ایک بدیہی مفہوم ہے، جس کی تعبیر فارسی میں ہست سے کی جاتی ہے۔

ابو الحسن اشعری کی رائے یہ ہے کہ ہر شے کا وجود خود اس کی ذات ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ انسان کے وجود سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ وہ حیوان ناطق ہے اور وجود یا اسکے مرادف الفاظ عربی زبان میں بلکہ تمام زبانوں میں غیر محدود بیشمار معانی میں مشترک ہیں،

جمہور متکلمین یہ کہتے ہیں کہ وجود ایک عرض ہے، جو ماہیت کے ساتھ قائم ہے، واجب اور ممکن سب میں وجود کا یہی حال ہے۔

مشائی حکما کا مشہور مذہب یہ ہے، کہ ممکن میں تو وجود کا یہی حال ہے، یعنی بطور عرض کے ماہیت میں قائم ہے، لیکن واجب میں وجود عین ذات ہے، ان کے مذہب کی صحیح تاویل وہی ہے، جو گذر چکی، یعنی ممکن کا وجود ماہیت پر ذہناً زائد ہے، جس سے مراد یہ ہے کہ ذہن میں ایک شے سے جو مفہوم حاصل ہوتا ہے، وہ اس کا غیر ہوتا ہے، جو دوسری شے سے حاصل ہوتا ہے، لیکن حقیقت اور واقع کے لحاظ سے وجود ماہیت کا عین ہے، جس سے غرض یہ ہے کہ خارجی وجود اور ہویت کے لحاظ سے ان دونوں میں کوئی امتیاز نہیں ہے۔

اور واجب کا وجود اس کی ذات کا عین ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ واجب کی حقیقت دراصل ایک خاص وجود ہے، جو بجائے خود بالذات اس طور پر قائم ہے، کہ اس میں وجود کی حیثیت کے سوا کسی غیر کے اعتبار کرنے کی قطعاً ضرورت نہیں ہوتی، اور نہ اس میں اس کا لحاظ کیا جاتا ہے کہ اس کے وجود کو کسی ایسے فاعل کی طرف منسوب کیا جائے جو اس کا موجد ہو یا اس کو کسی ایسے محل کی جانب نسبت دی جائے جس کے ساتھ عقل یا ذہن میں قائم ہو اور واجب کا وجود ان کے خیال میں ممکنات کے وجودوں سے حقیقت کے

اعتبار سے بالکل مختلف ہے، اگرچہ اس باب میں وہ ان کا شریک ہے، کہ واجب کا وجود بھی مطلق وجود کا معروض ہے، یہ لوگ (یعنی مشائی حکما) واجب کو وجود بحت یا ہستی خالص یا وجود بشرط لا وغیرہ مختلف الفاظ سے تعبیر کرتے ہیں، وجود بشرط لا کا مطلب وجود واجب میں یہ نہیں ہوتا کہ وہ ماہیت کے ساتھ قائم نہیں ہے، جیسا کہ ممکنات کے وجود کا حال ہے،

یہ لوگ یہ کہتے ہیں کہ اگر واجب کا وجود بھی ماہیت والا ہو تو ایسی صورت میں واجب ایک مجموعہ ہوگا، (یعنی وجود و ماہیت کا مجموعہ) تو واجب کی ذات میں ترکیب لازم آئے گی، خواہ عقلاً ہی یہ ترکیب کیوں نہ ہو، یا واجب ان دونوں میں سے ایک ہوگا، ایسی صورت میں احتیاج ناگزیر ہو جاتا ہے، کیونکہ ماہیت کا اپنے تحقق میں وجود کا محتاج ہونا بھی بدیہی ہے، اور وجود بھی اپنے عروض میں ماہیت کا محتاج ہوتا ہے، یہ بھی ظاہر ہے، خواہ یہ احتیاج صرف ذہنی ہی کیوں نہ ہو، ان پر جب یہ اعتراض کیا گیا کہ وجود خاص بھی تو وجود مطلق کی طرف محتاج ہوتا ہے، اس لیے کہ خاص کا تحقق ظاہر ہے کہ بغیر عام کے نہیں ہو سکتا، اس کا جواب انھوں نے یہ دیا ہے، کہ واجب تعالیٰ ایسا خاص وجود ہے جو فاعل کے ذریعے سے نہیں بلکہ نفس اپنی ذات کے ساتھ متحقق ہے، اور نہ ماہیت کے ساتھ قائم ہے، بلکہ اس کا قیام بھی خود اپنی ہی ذات کے ساتھ ہے، وہ اپنے تحقق میں، وجود مطلق جیسے عوارض و اسباب سے قطعاً غنی و بے نیاز ہے اور وجود مطلق کا اگر اس کے لیے وقوع ہوتا بھی ہے، یا وجود خارجی کے لوازم اس کے لیے وقوع پذیر ہوں، یہ سب اس کی ذات کی مقوم نہیں ہیں، اس کی مثال ایسی ہے، کہ کسی شے کا مطلق ماہیت سے خاص ہونا، اس بات کو ضروری نہیں ٹھیراتا کہ ماہیت اس کی محتاج ہے، اور یہ کیوں ضروری ہو، جب کہ ہمیں معلوم ہے، کہ مطلق تو صرف ایک اعتباری امر ہوا کرتا ہے، ان لوگوں کے خیال میں مختلف وجودات اپنی اپنی حقیقت کی رو سے باہم ایک دوسرے کے مخالف ہیں، ان کی کثرت کا خود ان کی ذات منشا ہے، یہ نہیں ہے کہ صرف مختلف ماہیتوں کی طرف جب ان کو انتساب پیدا ہوتا ہے تو محض یہی اضافت اور نسبت اس تکثیر کا

سبب بن جاتی ہے، اور خود اپنی جگہ ان وجودوں کی حقیقتیں باہم مماثل ہوتی ہیں اور نہ ان میں امتیازات فصول کے ذریعے سے اس طور پر پیدا ہوتے ہیں، کہ وجود مطلق کو ان کا جنس قرار دیا جائے، بہر حال اصل واقعہ یہی ہے، لیکن ہر وجود کے لیے چونکہ خاص خاص نام نہ تھا، جیسا کہ کسی شے کے اقسام میں عموماً ہوتا ہے، اسی سے یہ وہم پیدا ہو گیا، کہ وجودوں کی کثرت صرف اس نسبت و اضافت کا نتیجہ ہے جو ان ماہیتوں کی طرف منسوب کرنے سے پیدا ہوتی ہے، جو وجودوں کی معروض ہیں، حالانکہ واقعہ یہ نہیں ہے،

ان میں بعض لوگ ایسے بھی ہیں، جو وجودوں میں باہمی طور پر اختلاف کے قائل ہیں۔ لیکن اس اختلاف کی نوعیت یہ بتاتے ہیں کہ جس کی تعبیر تشکیکی اختلاف سے کی جاتی ہے، مثلاً واجب کے وجود، اور ممکن کے وجود میں تشکیکی اختلاف ہے،

ایک دوسرے گروہ کا خیال ہے، کہ وجود در اصل ایسا عام امر ہے جو محض عقلی اور انتزاعی ہے، اور اس کا شمار معقولات ثانیہ میں ہے، اور حقیقت کے لحاظ سے موجودات میں سے کسی کا وہ عین نہیں ہے، ہاں، واجب میں اس کے حمل کا مصداق خود ذات واجب اپنی ذات کی حیثیت سے ہے، اور واجب کے سوا جتنے موجودات ہیں ان میں وجود کے حمل کا مصداق بھی ان کی ذات ہی ہے، لیکن اس حیثیت سے کہ وہ غیر کے مجعول ہیں، بہر حال، ان سب میں محمول ذہنی اعتبار سے سب میں زائد ہے اور محمول کے انتزاع کا منشا ممکن میں اس کی ذات بایں حیثیت ہے کہ وہ فاعل سے حاصل کی گئی ہے، اور واجب میں محمول کے انتزاع کا منشا حق تعالیٰ کی ذات خود اپنی ذات کی حیثیت سے ہے، یہی مسلک ہے جس کی طرف صاحب الاشراق کا میلان ہے، جیسا کہ اس کی کتابوں اور اس کے کلام سے معلوم ہوتا ہے، ان سب کا جو خلاصہ اس باب میں انھوں نے مشائیوں کے مقابلے میں بیان کیا ہے، یہ ہے کہ اگر وجود بھی خود موجود ہوگا تو تسلسل لازم آئے گا، یا اسی وجود کے ساتھ موجود ہوگا جو عین اس کی ذات ہے تو موجود کا اطلاق وجود پر اور دنیا کی دوسری اشیا پر

ایک معنی کے اعتبار سے باقی نہ رہے گا کیونکہ وجود کے موجود ہونے کے معنی تو یہ ہوئے کہ وجود خود وجود ہے، اور دوسری چیزوں کو موجود کہنے کے یہ معنی ہوئے کہ وہ شے وجود والی ہے، نیز اگر وجود کو موجود فرض کیا جائے تو پھر وہ یا جوہر ہوگا، اور ایسی صورت میں وہ اشیا کی صفت نہیں بن سکتا، اور اگر عرض تو ماننا پڑے گا کہ اس کا محل بغیر اس کے متقوم ہوگیا، حالانکہ وجود کے بغیر کسی شے کا قوام پذیر ہونا محال ہے، پھر اگر وجود ماہیت کے لیے موجود ہوگا تو اس کو ماہیت کے ساتھ ایک نسبت قائم ہوگی، اور نسبت کے لیے بھی ایک نسبت ہوگی، یوں یہ بات مسلسل پھیلتی چلی جائے گی اور یہ کہ اگر وجود موجود ہوگا تو ماہیت سے پہلے اگر موجود ہوگا، تو بغیر ماہیت کے بجائے خود وہ ایک مستقل امر ہوگیا، ایسی صورت میں وجود پھر ماہیت کی صفت باقی نہیں رہتا یا ماہیت کے بعد ہوگا تو ماہیت وجود سے پہلے موجود ہوگی، یا ماہیت کے ساتھ ہوگا تو ماہیت وجود کے ساتھ موجود ہوگی، نہ کہ وہ وجود کے ذریعے موجود ہوئی۔

ایک گروہ کا قول ہے کہ واجب تعالیٰ کی موجودیت تو خدا کی خود ذات ہے جو ایک خاص اور حقیقی وجود ہے، اور ممکنات کی موجودیت صرف وہ ارتباط ہے، جو ممکنات اور وجود حقیقی یعنی وجود بالذات کے درمیان ہوتا ہے، ان لوگوں کے خیال میں وجود ایک ایسا واحد امر ہے جس کی وحدت شخصی ہے، اور تکثر و تعدد صرف موجودات میں ہے، جو ان ارتباطوں اور نسبتوں کے تکثر کی بدولت حاصل ہوتا ہے، جو ممکن و واجب کے درمیان ہے، نہ کہ یہ تکثر و تعدد وجودوں کی کثرت کا نتیجہ ہوتا ہے، پس مثلاً وجود حقیقی کی طرف انسان کی نسبت کی جائے تو اس انتساب کے ذریعے سے ایک موجود حاصل ہوتا ہے اسی طرح مثلاً جب گھوڑے کی طرف نسبت دی جائے تو اس سے دوسرا موجود حاصل ہوتا ہے، علیٰ ہذا القیاس دوسرے موجودات کو سوچتے جاؤ۔

الحاصل جب ہم کہتے ہیں کہ واجب موجود ہے تو اس کا فقط مطلب یہ ہے کہ واجب تعالیٰ وجود ہے، اور جب ہم کہتے ہیں کہ انسان یا گھوڑا موجود ہے تو اس سے مطلب یہ ہوتا ہے کہ ان دونوں کو واجب کے ساتھ نسبت حاصل ہوگئی ہے،

یہاں تک کہ ہم جب زید کا وجود یا عمرو کا وجود وغیرہ بولتے ہیں تو اس کے معنی اس بنیاد پر زید کا الٰہ (خدا) عمرو کا الٰہ (خدا) ہوئے، پس موجود کا عموم ایک عام مفہوم ہے جس کا اطلاق اس وجود پر بھی ہوتا ہے جو بذات خود قائم ہے، اور ان امور پر بھی ہوتا ہے جو قائم بالذات وجود کی طرف کسی نہ کسی طرح منسوب ہیں، کیونکہ مشتق کا صدق اس امر کے منافی نہیں ہے کہ اس کا مبدء اشتقاق خود بالذات قائم ہو، اس قیام بالذات کا مآل کار یہ ہے کہ وہ غیر کے ساتھ قائم نہیں ہے اور نہ اس کے منافی ہے کہ جس چیز پر وہ مشتق صادق آرہا ہے، وہ ایک ایسا امر ہے جو مبدء کی طرف منسوب ہے، اور اس مبدء کا معروض نہیں ہے، مثلاً حدّاد مشتق ہے لیکن اس کے مبدء کا یعنی حدید (لوہے) کا معروض حدّاد (لوہار) کی ذات کسی اعتبار سے نہیں ہے (بلکہ مبدء یعنی لوہا اس کی طرف منسوب ہے) یا تامر (خرما فروش)، جو لفظ تمر (خرما) سے ماخوذ ہے ماسوا اس کے حقائق کی تصحیح میں بے چارے لغت والوں یا زبان والوں کو کون پوچھتا ہے کہ وہ کیا بولتے ہیں اور ان کے کیا قواعد ہیں،

یہ لوگ (جو وجود کی تشریح گزشتہ بالا لفظوں میں کرتے ہیں) یہ بھی کہتے ہیں کہ مشتق کو معقولات ثانیہ اور مفہومات عامہ یا بدیہی اولیات قرار دینے سے یہ خیال نہ کرنا چاہیئے کہ پھر اس مشتق کے مبدء (یعنی وجود) کا ایک ایسی واقعی اور متاصل اور متشخص حقیقت ہونا جس کی کنہ مجہول ہو غلط ہو جائے گا، ہرگز نہیں، کیونکہ ان دونوں باتوں میں کوئی تصادم اور تناقض نہیں ہے، کسی شے کا مفہوم و معقول ہونے میں ثانوی یا دوسرے درجے میں واقع ہونا اور پھر اس کا متاصل و واقعی امر ہونا یہ باتیں مختلف امور کی نسبتوں سے مختلف ہوتی ہیں،

ان لوگوں نے اس مسلک کو ان حکما کے ذوق سلیم کا نتیجہ قرار دیا ہے جن کا شمار متالہین (یعنی اللہ والوں میں ہے) میری طرف سے اس کی تنقید بھی ہو چکی ہے، باقی شیخ الٰہی کی کتاب تلویحات کے خاتمے سے جو بات سمجھ میں آتی ہے وہ یہ ہے کہ:-

"وجود مجرد خواہ وہ واجب ہو یا ممکن، عقل ہو یا نفس، خود

اپنی ذات کا عین ہوتا ہے"

بہر حال مجردات اس شخص کے خیال میں صرف وجودات محضہ ہیں جو خود اپنی اپنی ذاتوں کے ساتھ قائم ہیں، یہ خیال در اصل اس دلیل سے پیدا ہوا جو اس شخص نے پہلے اس پر قائم کی تھی کہ نفس انسانی کی ماہیت صرف وجود ہی ہے، پھر اس نے نفس انسانی سے جو بالاتر ہستیاں ہیں ان کے تجرد پر دلیل قائم کی جس میں صرف اس بیان پر اس نے قناعت کی :-

"کہ جب میری ذات کی بساطت کا یہ حال ہے تو عقول اس کے زیادہ مستحق ہیں"

اس شخص کی مراد یہ ہے کہ عقول تو نفوس انسانی کے اسباب وعلل ہیں، جیسا کہ عنقریب اس کا بیان آئے گا، اور عقول معلولیت کے مرتبے میں واجب تعالیٰ سے زیادہ قریب ہیں، پھر ظاہر ہے کہ علت کا معلول سے اشرف و برتر ہونا اور تحصل وقوام میں زیادہ استوار و قوی ہونا ضروری ہے، پس جو واجب تعالیٰ سے جتنا قریب ہے، وہ اس سے جو واجب سے ابعد اور دور ہے زیادہ افضل اور اکمل ہوگا، اور جب انسانی نفوس ثابت ہوئے کہ ایسے وجودات تجردہ ہیں جن کی ذات میں کسی قسم کی ترکیب جنس وفصل سے نہیں ہے اس لیے ہر وہ چیز جس کی ماہیت خود وجود ہو، اس کی حقیقت بھی یقیناً بسیط ہوگی، اس میں ترکیب دا اجزا کا ہونا ناممکن ہے، پس عقول جو ان نفوس سے برتر ہیں اور وہ جو سب سے بالا سب سے اعلیٰ اور سب سے علیحدہ وراء الوراء ہے وہ اس کا زیادہ مستحق ہے کیونکہ ہر وہ کمال اور شرف جس کے ساتھ موجود مطلق کا اتصاف بحیثیت موجود مطلق کے ممکن ہے، خواہ امکان عام ہی کی حیثیت سے کیوں نہ ہو، اور اس کی وجہ سے موصوف میں ترکیب یا تجسیم (یعنی جسم ہونا) یا کوئی اور نقص لازم نہ آتا ہو، بہر حال ہر وہ شرف یا کمال جو اس قسم کا ہو اس کا تحقق اگر معلول میں ہوگا تو ضرور ہے کہ وہ علت اور سبب میں بھی پایا جائے کیونکہ معلول تو علت ہی کا ایک رشح اور چھینٹ ہے، وہ بطور رفیض کے علت سے نکلتا ہے،

اس پر کہ وجود بجائے خود قائم بالذات ہے، دو اعتراض وارد ہوتے تھے،

جن میں ایک یہ ہے کہ واجبی وجود تو اس لیے واجب تھا کہ کسی ماہیت کے ساتھ اس کا اقتران نہیں ہوتا تھا' کیونکہ اگر ماہیت کے ساتھ اس کا میل ہو جائے تو پھر واجب نہیں بلکہ ممکن ہو جائے گا' بہرحال اگر یہ نظریہ صحیح ہے تو اس سے یہ کلیہ پیدا ہوتا ہے کہ ہر وہ وجود جس کا اقتران ماہیت کے ساتھ نہ ہو وہ واجب ہو گا' اب اگر نفوس کی ماہیتوں کو اس طرح قائم بالذات تسلیم کر لیا جائے کہ وہ اپنے وجود کا عین ہے تو اس نظریے کی بنا پر اس کا واجب ہونا ضروری ٹھیرا حالانکہ یہ محال ہے'

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اگر وجود نفس وجود ہونے کی حیثیت سے وجوب کو مقتضی ہو تو پھر اس بنیاد پر چاہئے کہ ہر وجود واجب ہو جائے'

شیخ الاشراق نے ان دونوں اعتراضوں میں سے پہلے اعتراض کا جواب یہ دیا ہے کہ وجود محض اور صرف ہستی ہونے میں اگرچہ نفوس واجب بالذات سے سہیم و شریک ہیں' لیکن ان دونوں میں تفاوت دراصل کمال اور نقص کی بنیاد پر پیدا ہوتا ہے' اور یہ تفاوت بہت بڑا تفاوت ہے کیونکہ واجبی وجود کا تو یہ حال ہے کہ تمام اور کمال میں اس سے اوپر اس سے اعلیٰ کوئی مرتبہ ناقابل تصور ہے' اس لیے کہ وجود کی قوت میں جو شدت واجب کو حاصل ہے وہ لامحدود اور غیر متناہی ہے' اور نفس کا وجود ناقص ہے آخر بیچارے نفس کی حیثیت کیا ہے' کتنے واسطوں کے بعد وہ واجب کا معلول بنا ہے' اور ظاہر ہے کہ کمال و شرف میں علت و سبب کا مرتبہ معلول سے اعلیٰ و برتر ہوتا ہے' مثلاً خود وہ روشنی (علت) جو آفتاب سے نکلتی ہے وہ اس نور سے یقیناً زیادہ تیز اور اشد ہو گی جو کرنوں سے پیدا ہوتی ہے کیونکہ وہ اس کا معلول ہے' اور یہ تو صرف ایک ادنیٰ درجے کی مثال ہے جس میں معلول کو دکھایا گیا کہ علت سے وہ ناقص ہے ورنہ باری عزاسمہ اور نفس کے کمالات میں جو تفاوت ہے اس کا اندازہ محض اس مثال سے کیا ہو سکتا ہے'

شیخ مرحوم نے خدا اس کی قبر کو ٹھنڈی رکھے اس سے پیشتر اپنے ایک بیان میں اس کی پوری تحقیق کی ہے کہ کمال و نقص کے رو سے جو تفاوت و امتیاز

پیدا ہوتا ہے ایسا تفاوت و امتیاز اس فصل کا محتاج نہیں ہوتا جس سے اجناس میں امتیاز پیدا ہوتا ہے چونکہ ایسی صورت میں واجب بالذات کی ذات میں ترکیب پیدا ہو جائے گی

بہر حال نفوس کا امکان بھی ان کا نقص ہے، اسی طرح تمام معلولات کا نقص ان کا امکان ہی ہے اور نفس کے مراتب اس قدر متفاوت میں کہ ان کا احاطہ وحصر دشوار ہے، لیکن واجبی وجود تو اس کا وجوب ہی اس کا ایسا کمال ہے جس سے زیادہ تام اور اکمل کمال ناممکن ہے، بلکہ کوئی کمال اس کے ہم رتبہ ہی نہیں ہو سکتا، اس لیے کہ دو واجبوں کا وجود محال ہے، اس پر اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ ایسی اشیا جو بذات خود قائم ہیں ان میں کیسے یہ جائز ہو سکتا ہے کہ بعض کا وجود بعض کے مقابلے میں زیادہ اشد ہو، کیونکہ جو چیز خود اپنی ذات کے ساتھ قائم ہے اس میں نہ کوئی اشد ہو سکتا ہے نہ اضعف،

میں کہتا ہوں کہ یہ دعویٰ صرف تحکم اور زبردستی ہے، اور ایسا ادعا ہے جس پر تم کوئی دلیل بجز اس کے قائم نہیں کر سکتے کہ اہل زبان میں اس قسم کا اطلاق نہیں پایا جاتا، جس میں باہم ممکن موجودات میں سے کسی کے وجود کو اشد اور کسی کے وجود کو اضعف قرار دیا گیا ہو، لیکن میں بتا چکا ہوں کہ حقائق کی تحقیق میں لغت و زبان کے محاوروں کا کوئی اعتبار نہیں کیا جاتا،

دوسرے اعتراض کے جواب میں شیخ نے منع اور معارضہ دونوں سے کام لیا ہے، منع کی تقریر تو یہ کی ہے کہ محض ماہیت کے ساتھ وجود کا عدم اقتران اس بات کو ضروری بنا دیتا ہے کہ ایسا وجود واجب بالذات ہو، ہم اس مقدمے کو منع کرتے ہیں، اور نہیں مانتے ہیں، بلکہ اس کے وجوب کی اصل وجہ یہ ہوتی ہے کہ وہ ایسا وجود ہے کہ اس سے زیادہ تام وجود نہیں ہو سکتا، پھر یہی بات کہ اس سے زیادہ تام وکامل وجود کوئی نہیں، اس کا مقتضی یہ ہے کہ اس کا کسی ماہیت کے ساتھ اقتران نہیں ہو سکتا،

پس وہ موجودات جو بالذات قائم ہیں اگر ان میں ناقص وکامل ہونے کی جہت سے تفاوت نہ ہوتا تو تمہارا اعتراض وارد ہو سکتا تھا، لیکن تام اور ناقص ہونے کے بعد اعتراض اٹھ گیا، کلی شبہہ اپنے ماتحتوں پر جو کلی متواطی کی

شکل میں صادق آتا ہو، وہاں یہ اعتراض واقع ہو سکتا ہے، مگر کلی مشکک میں اس کی کہاں گنجائش ہے،

رہا (معارضہ) اس کی تقریر یہ ہے "ہم پوچھتے ہیں، عام مشائی حکما سے پوچھتے ہیں، جو واجب ہیں اس کے قائل ہیں کہ وہاں وجود ماہیت سے مجرد ہو کر پایا جاتا ہے، اور ممکنات میں ماہیتوں کے ساتھ مقترن ہو کر، میرا سوال یہ ہے کہ وجود کا مفہوم نفس وجود کی حیثیت سے اگر ماہیت سے تجرد کو مقتضی ہے تو چاہئے کہ ہر وجود (ماہیت) سے مجرد رہے، اور یہ اس کے خلاف ہے جو تم نے ماہیت میں مانا ہے، اور اگر (وجود نفس وجود کی حیثیت سے) عدم تجرد کو چاہتا ہے تو چاہئے کہ واجب کا وجود بھی ماہیت سے مجرد نہ ہو، اور یہ بھی تمھارے مسلک کے خلاف ہے، اور اگر تجرد و عدم تجرد دونوں میں سے کسی امر کا مقتضی نہیں ہے تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ واجب کا وجود بھی اپنے تجرد میں کسی علت اور سبب کا محتاج ہو، گویا واجب غیر کا محتاج ہو گیا، پھر واجب کہاں رہا، یہ خلاف مفروض ہے،

پس اگر یہ اعتراض یہاں وارد نہیں ہوتا تو وہاں سے بھی اٹھ جاتا ہے، اور اگر وہاں سے یہ اعتراض اس لیے مدفوع ہے کہ جو مفہوم مشترک یہاں پیدا ہوتا ہے وہ اپنے ماتحتوں پر تواطوء کے ساتھ صادق نہیں آتا بلکہ یہ صدق بطور تشکیک کے ہے تو یہاں سے بھی یہ اعتراض اسی بنیاد پر رفع ہو جاتا ہے،

ایک بحث اور اس کا خلاصہ

دونوں مقامات میں (یعنی مشائیوں اور اشراقیوں کے مسلک میں) جو فرق ہے وہ ظاہر ہے، کیونکہ جو وجود مشترک ہے وہ مشائیوں کے نزدیک نہ نوعی طبیعت ہے نہ جنسی، کیونکہ ماہیت ہو یا اس کا کوئی جز ان کے خیال میں مختلف اشیا پر اس کا اطلاق تشکیکی طور پر نہیں ہو سکتا، بلکہ تشکیکی طور پر جو چیز صادق آسکتی ہے وہ صرف ایسا خارجی امر ہو سکتا ہے جو لازم بھی ہو، اور جس کے ملزومات ماہیت اور حقیقت کے اعتبار سے باہم مختلف ہوں،

اور شیخ الاشراق کے نزدیک وجود ایک بسیط واحد نوعی حقیقت ہے، اس فرق کے بعد مشائیوں کو اس کا اختیار حاصل ہے کہ وہ اس اعتراض کو

جو ان پر وارد ہوتا ہے دوسرے طریقے سے دفع کریں، جس میں تشکیک کو دخل نہ ہو، اور وہ جواب یہ ہے کہ "جو وجود مشترک ہے وہ خاص خاص وجودوں کے لیے عرض لازم ہے، نہ یہ خود ماہیت ہے اور نہ اس کو ماہیت سے وہ نسبت ہے جو کسی شے کے ساتھ اس کے جز کو ہوتی ہے اور ظاہر ہے کہ لوازم کا اتحاد اس امر کو قطعاً مقتضی نہیں ہوتا کہ ان کے ملزومات بھی باعتبار حقیقت کے متحد ہوں، مثلاً نور ہی کو لو! ایک واحد معنی ہے جو مشترک ہے، لیکن انوار پر اس کا اطلاق اور اس کا صدق مساوات کے طور پر نہیں ہے، لیکن اسی کے ساتھ دیکھو کہ آفتاب کی روشنی اس شخص کی بینائی کا سبب بن جاتی ہے جسے رتوندھی ہوتی ہے حالانکہ آفتاب کی روشنی کے سوا اور دوسری چیزوں کی روشنیوں میں یہ اثر نہیں ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ آفتاب کے نور کی حقیقت اور دوسری چیزوں کے انوار سے مختلف ہے،

یہی حال حرارتوں کا ہے، جن میں حرارت مشترک ہے حالانکہ ان حرارتوں میں بعض ایسی حرارتیں ہیں جو زندگی اور حیات کی استعدادی مادے میں پیدا کرتی ہیں، اور بعضوں میں یہ خاصیت نہیں ہوتی اس کی وجہ کیا ہے،

وہی نور اور حرارت کے ملزومات کا اختلاف جو شدت اور ضعف میں باہم مختلف ہیں، اور نوعی طور پر مشائیوں کے خیال میں بالکل تباین ہیں، اگرچہ ایک عرضی اور خارجی مفہوم میں یہ مشترک ہیں،

(بہر حال مشائیوں کے طرف سے جواب کی ایک صورت یہ بھی ہو سکتی ہے)

ہاں! خود ان کے اس قاعدے پر البتہ اعتراض وارد ہوتا ہے جو ان کی طرف منسوب ہے، یعنی ان کا یہ دعویٰ کہ جو چیز اپنے ماتحتوں پر تشکیک اور تفاوت کے ساتھ صادق آتی ہے اس کا عرضی اور خارجی ہونا ضرور ہے، بلاشبہہ یہ دعویٰ خود محل کلام ہے جیسا کہ شیخ نے اس کا ذکر اپنی کتابوں میں کیا بھی ہے،

(نیز وجود کے ملزومات کو مختلف الحقائق قرار دینے پر جیسا کہ مشائیوں نے کیا ہے، یہ بھی اعتراض ہوتا ہے) کہ حقیقی وجودوں کے ساتھ انتزاعی اور مصدری وجود کی جب وہی نسبت ہے جو انسانیت بمعنی مصدری کو انسان کے ساتھ اور

حیوانیت معنی مصدری کو حیوان کے ساتھ ہے، جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ شے جس سے یہ مصدری معنی حاصل اور انتزاع کیا جاتا ہے، یعنی موضوع کی نفس ذات اس طور پر ہوتی ہے کہ اس میں کسی زائد حیثیت کا لحاظ نہیں ہوتا' اس بنیاد پر وجود کا حقیقت واحدہ ہونا ناگزیر ہو جاتا ہے، کیونکہ یہ محال اور ممتنع ہے کہ مفہوم واحد محض کو ایسی حقیقتوں سے حاصل اور انتزاع کیا جائے جو ماہیت اور حقیقت میں باہم مختلف اور متبائن ہوں، اور ایسی متعدد ذاتوں سے جو باہم متخالف ہوں کسی معنیٰ واحد کا بغیر کسی جامع حیثیت کے انتزاع ان میں یہ انتزاع خود اتحاد کی جہت بن جاتا ہے' اس قاعدے کا ذکر وہاں بھی آچکا ہے جہاں بتایا گیا تھا کہ وجب کے تعدد کا ابطال اسی اصل پر مبنی ہے'

نیز یہ بھی تو سوچنا چاہئے کہ وجود اگرچہ اپنے تمام تعینی منازل و مراتب میں صرف ایک ہی واحد حقیقت باقی رہتا ہے اور اصل ذات و سنخ حقیقت کی رو سے وجود کے یہ تمام مراتب باہم متفق و متحد ہوتے ہیں اور ان کے یہ سارے مرتبی تعینات بھی کسی امر زائد سے حاصل نہیں ہوتے، بلکہ یہ تعینات و امتیازات خود ان کے مراتب کا اقتضا ہوتا ہے' جو نفس ذات اور اس کی جوہر حقیقت پر سر مو زائد نہیں، بلکہ جس کی وجہ سے یہاں امتیاز پیدا ہوتا ہے بجنسہٖ وہی وہ بات سرمایۂ اشتراک بھی ہے نہ کہ کوئی اور چیز' لیکن با ایں ہمہ وجود کوئی کلی ماہیت نہیں ہے' (اور جب وہ کلی ماہیت نہیں ہے تو مشائیوں کے کلام کی بنیاد ہی غائب ہو جاتی ہے)

ایک بات یہاں اور قابل ذکر ہے اور وہ یہ ہے کہ بعض صوفیوں کی زبان پر یہ بات جاری ہے کہ واجب کی حقیقت وجود مطلق ہے' اس پر دلیل یہ قائم کرتے ہیں کہ واجب نہ تو عدم ہو سکتا ہے اور نہ اس کو معدوم قرار دے سکتے ہیں جیسا کہ ظاہر ہے' اسی طرح نہ وہ کوئی ایسی موجود ماہیت ہو سکتی ہے جو وجود کی وجہ سے موجود ہو یا وجود کے ساتھ موجود ہو' خواہ وجود کے ساتھ ماہیت کا تعلق تعلیلی ہو' یا تقییدی' کیونکہ پہلی صورت میں واجب محتاج ہو جاتا ہے' اور دوسری صورت میں مرکب' پس متعین ہو گیا کہ واجب صرف وجود ہی ہو سکتا ہے'

لیکن وہ وجود خاص نہیں ہو سکتا، کیونکہ اگر "خاص" کی قید اس میں اگر داخل فرض کی جائے گی، تو وہ مرکب ہو جائے گا۔ یا اس "خاص" کا وہ صرف معروض ہوگا، تو اس صورت میں واجب کا محتاج ہونا لازم آئے گا، الغرض مقید و مطلق کی شکل میں ترکیب اس لیے لازم آئے گی کہ مقید کا وجود بغیر مطلق کے نہیں ہو سکتا، بلکہ دونوں سے ترکیب پانے کے بعد مرکب حاصل ہوتا ہے محتاج ہوتا ہے (اور معروض ہونے کی شکل میں احتیاج اس لیے لازم آئے گی) کہ اس مطلق کے عدم اور ارتفاع سے وجود خاص کا ہر فرد معدوم اور مرتفع ہو جائے گا، کیونکہ جب مطلق ہی نہیں رہا تو اس کی خاص صورت کس طرح باقی رہے گی، لیکن صوفیوں کے اس قول کا مآل اگر غور کرو تو یہ نکلتا ہے کہ واجب کا وجود موجود ہی نہیں ہے اور یہ لازم آتا ہے کہ تمام موجودات حتیٰ کہ گندگیاں اور غلاظتیں تک واجب ہو جائیں، پاک ہے خدا کی ذات ان آلائشوں سے جو ظالم اس کی طرف منسوب کرتے ہیں،

وجہ یہ ہے کہ وجود مطلق تو ایک ایسا کلی مفہوم ہے جس کا تعلق ان معقولات ثانیہ سے ہے جن کا تحقق خارج میں نہیں ہوتا، حالانکہ ان موجودات کے تکثر اور تعدد میں کون شک کر سکتا ہے جو اس وجود مطلق کے افراد ہیں، اور ان کو جو یہ وہم ہوا ہے کہ خاص عام کا محتاج ہوتا ہے، یہ بالکل دھوکا ہے، واقعہ اس کے بالکل برعکس ہے کیونکہ عام کے تحقق کی شکل اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ وہ خاص کے ضمن میں پایا جائے،

ہاں! عام اگر خاص کا ذاتی ہو تو اس وقت خاص اپنے ذہنی تقوم میں صرف عقل کے اندر اس عام کا محتاج ہوتا ہے، نہ کہ خارج اور ذہن میں، لیکن جب عام خاص کو عارض ہو تو اس وقت احتیاج کے کوئی معنی نہیں،

اور وہ جو انھوں نے کہا ہے کہ مطلق کے ارتفاع سے ہر وجود کا ارتفاع ناگزیر ہو جاتا ہے، یہاں تک کہ واجب کا بھی اور واجب کا ارتفاع چونکہ ممتنع بالذات ہے اس لیے وجود مطلق کا ارتفاع اور عدم بھی ممتنع ہو گیا، اور جس کا عدم ممتنع بالذات ہوتا ہے اسی کو واجب کہتے ہیں، یہ ان متصوفہ کا مغالطہ ہے، جس میں غلطی کا منشا صرف اس قدر ہے کہ "نا بالذات اور نا بالعرض میں

فرق نہیں کیا گیا، کیونکہ وجوب تو اس وقت لازم آتا، جب مطلق کا عدم بالذات ممتنع ہوتا، اور یہ غیر مسلم ہے، کیونکہ وجود مطلق کے ارتفاع سے اس کے بعض افراد کا ارتفاع لازم آتا ہے، یعنی واجب کا جس طرح واجب کے دوسرے لوازم مثلاً شئیت، علیت، عالمیت وغیرہ کا ارتفاع بھی اس بنا پر لازم آتا ہے،

اس پر اگر یہ اعتراض کیا جائے، کہ نہیں یہاں بالذات امتناع اس لیے لازم آتا ہے، کہ کسی شے کا اپنے نقیض سے موصوف ہونا بالذات ممنوع ہے، میں کہتا ہوں، کہ کسی شے کا اپنے نقیض کے ساتھ متصف ہونا بالذات صرف اس وقت ممتنع ہوتا ہے، جب نقیض اس شے پر بطور مواطات کے محمول ہو، جیسے یوں کہا جائے کہ وجود عدم ہے، ورنہ نقیض اگر اسی پر بطور اشتقاق کے محمول ہو، جیسے الوجود معدوم تو یہ ممتنع بالذات نہیں ہے،

اور ایسا کیوں نہ ہو، آخر حکما اس پر متفق ہیں، کہ وہ وجود جو مطلق اور عام ہے، یہ ان معقولات ثانیہ اور امور اعتباریہ سے ہے جن کا اعیان میں تحقق نہیں ہوتا تو دیکھو! وجود کا کیسا عجیب حال ہے، کہ عقلا ایک طرف تو یہ مانتے ہیں، کہ تمام اشیا میں وجود ظاہر ترین شے ہے، ایسی ظاہر کہ عقل کے نزدیک اس سے زیادہ معروف چیز اور کوئی نہیں، مگر بایں ہمہ ظہور و معرفت، اس کی حقیقت کی تنقیح میں کتنے اختلافات ہیں،

ان اختلافات میں ایک اختلاف اس کے کلی جزئی ہونے کے متعلق ہے، بعض کہتے ہیں کہ وجود ایسی جزئی حقیقی ہے جس میں قطعاً کسی قسم کا تعدد اور تکثر نہیں ہے، باقی موجودات میں جو تعدد نظر آتا ہے، وہ ان اضافتوں کا نتیجہ ہے، جو ان کی طرف نسبت کرنے کے بعد حاصل ہوتی ہے، اور حق یہ ہے، موجود نفس موجود ہونے کی حیثیت سے امر کلی ہے، اور وجودات اسی کے افراد ہیں، اور وجود کی حقیقت کے وہ حصے اس طور پر ہیں، کہ ان کے تعینات اور تشخصات کی وجہ سے کسی چیز کا اضافہ ان کی اس حقیقت پر نہیں ہوتا، جو ان سب میں مشترک ہیں، اور اپنے اپنے حصول و یافت میں وہ بالذات متفاوت ہیں، وجود کی یہ حقیقت نہ کلی ہے اور نہ جزئی، نہ عام ہے اور نہ خاص، لیکن باوجود اس کے سارے موجودات میں

وہ مشترک ہے، اگرچہ یہ عجیب بات ہے، جس کا علم ان ہی کو ہو سکتا ہے، جن کے قدم معرفت میں راسخ ہیں، وجود میں جو اختلافات ہیں، ان میں ایک اختلاف اس میں بھی ہے، کہ وجود آیا واجب ہے یا ممکن، متاخرین میں اکثر ادھر گئے ہیں، کہ وجود کا مفہوم واجب ہے حالانکہ یہ بڑی دور کی گمراہی ہے، اس اختلاف میں ایک یہ بھی ہے، کہ وجود آیا عرض ہے یا جوہر یا نہ عرض ہے اور نہ جوہر، کیونکہ یہ سب قسمیں تو موجودات کی ہیں، اور وجود موجود نہیں ہے، اسی لیے بعضوں نے اسی کو (یعنی یہ کہ وہ نہ جوہر ہے نہ عرض) حق قرار دیا ہے، لیکن شیخ رئیس اور اس کے پیرووں کے کلام سے بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ وجود عرض ہے، مگر یہ بات بھی بہت بعید از فہم ہے، کیونکہ عرض تو اس کو کہتے ہیں، جس کا تقوم خود اپنی ذات سے نہ ہو، بلکہ اس محل کی جانب سے ہو، جو اپنے تقوم میں اس عرض سے مستغنی و بے نیاز ہوتا ہے،

حالانکہ کسی شے کا اپنے تقوم میں وجود سے مستغنی ہونا، یہ بات ناقابل تصور ہے، پس سچی بات میرے نزدیک وہی ہے، جو گزر چکی، کہ جوہر کا وجود جوہر خود اس شے کی جوہریت کی وجہ سے ہوتا ہے، اور عرض کا بھی یہی حال ہے، کیونکہ واقع میں وجود اس کے ساتھ متحد ہوتا ہے، لیکن اگر وجود کی حقیقت کا نفس اس کی ذات کی حیثیت سے جائزہ لیا جائے اور اس کا اعتبار کیا جائے تو اس اعتبار سے وہ مقولات میں سے کسی مقولے کے نیچے مندرج نہ ہوگا، کیونکہ اس کے لیے نہ جنس ہے، نہ فصل اس لیے کہ وجود تو ایک بسیط الحقیقت امر ہے، نہ اس کے لیے کوئی ایسی کلی ماہیت ہے، جو اپنے وجود کے لیے ان عوارض کی محتاج ہو، جو اس کو متشخص و ممتاز کریں پس وجود نہ کلی ہے نہ جزئی۔ بلکہ وجودوں کا یہ سلسلہ دراصل خود متشخص یافتہ حقیقتیں ہیں، جن کا تشخص خود ان کی ذات کا اقتضا ہے، اپنی ہی حقیقت کے لحاظ سے ان میں باہم تفاوت ہے، اور موجودیت عامہ جو ایک اعتباری امر ہے، اس میں یہ تمام وجودات مشترک ہیں، جیسا کہ پہلے بھی اس کے متعلق گفتگو ہو چکی،

ان ہی اختلافات میں ایک اختلاف اس باب میں بھی ہے، کہ وجود خود موجود بھی ہے یا نہیں، بعضوں نے کہا کہ وجود خود اپنے وجود کے ساتھ موجود ہے، ایسی صورت میں تسلسل کا سلسلہ رک جاتا ہے، بعضوں نے دعویٰ کیا ہے کہ وجود صرف

ایک اعتباری امر ہے، جس کا تحقق اعیان و خارج میں نہیں ہے، بعضوں نے کہا کہ وجود نہ موجود ہے نہ معدوم، لیکن حق یہ ہے، کہ وجود اپنے عام معنی کے لحاظ سے تو اعتباری ہے، لیکن اسی اعتباری معنی کے جو افراد ہیں، وہ حقیقی، اور واقعی ہستیاں ہیں، ان اختلافات میں یہ بھی ہے، کہ خاص خاص وجود ماہیتوں کی عین ہیں، یا ان پر زائد ہیں، اس میں حق یہ ہے، کہ واقع اور نفس الامر کے لحاظ سے وجود ممکن ماہیتوں کا عین ہے، اور ذہنی اعتبار میں، وجود ماہیت کا غیر ہے،

ان اختلافات میں ایک یہ بھی ہے، کہ وجود کا لفظ آیا مختلف معانی اور مفہومات میں مشترک ہے، یا اس کی حیثیت کلی متواطی کی ہے، جس کا اطلاق تمام موجودات پر ایک ہی معنی کے اعتبار سے ہوتا ہے، جس میں کوئی تفاوت نہیں ہے، یا سب پر اس کا اطلاق بطور کلی مشکک کے ہوتا ہے، بایں معنی کہ معنی تو واحد ہیں، یعنی کون، اور بود لیکن تمام افراد پر اس کا اطلاق ایک ہی حیثیت اور مرتبے کے اعتبار سے نہیں ہوتا، اور یہی بات حق ہے،

ان اختلافات میں یہ بھی ہے کہ، وجود خواہ حقیقی امر ہو، یا انتزاعی، لیکن بہر حال موجود کے مفہوم میں اس کا اعتبار ضرور کیا گیا ہے، اور ظاہر ہے، کہ کسی شے پر یہ حکم کرنا، کہ وہ موجود ہے، یا نہیں، اس کے لیے ضرور ہے، کہ موضوع میں مبدء (وجود) کا قیام حقیقۃً یا مجازاً ہو، (بہر حال یہ ضروری سمجھتے ہیں کہ موجود کے حمل کے لیے مبدء کا قیام مجازاً یا حقیقۃً ہو) اور بعضوں کا خیال ہے، کہ موجود خود ایک بسیط مفہوم ہے، جس میں کوئی مبدء داخل نہیں ہے، اور اس کے مبدء کا تحقق نہ خارج میں ہے نہ ذہن میں ہے، اور نہ اس کے موضوع میں اس کا قیام حقیقۃً یا مجازاً ہے، بلکہ کسی شے کے موجودیت کے فقط یہ معنی ہیں، کہ خود اس شے کو مشتق (موجود) کے ساتھ اتحاد ہے، اس کے سوا یہاں کوئی اور بات نہیں ہے، لیکن پہلی بات ہی حق ہے جس میں شبہے کی کوئی گنجائش نہیں،

عرشی خلاصہ	جو باتیں اب تک تمہارے گوش زد ہوئی ہیں، ان سے بہ آسانی یہ بات سمجھ میں آسکتی ہے کہ وجود کی حقیقت یہی ہے کہ وہ اطلاق و تقیید کلیت جزئیت، عموم و خصوص کے قیود سے

آزاد ہے، وہ واحد ہے، لیکن اس وحدت کی وجہ سے اس کی ذات میں کسی جدید امر کا اضافہ نہیں ہوتا، وہ متشخص اور متعین ہے، لیکن ایسے تشخص و تعین کے ساتھ جو اس میں کسی نئی بات کو نہیں بڑھائے، بہر حال نہ وہ کثیر اور نہ مبہم، لیکن اس کی وحدت اور اس کا تشخص، اسی نوعیت کا ہوتا ہے، جو ہم نے بیان کیا اور آیندہ مزید صراحت اس کی اور کی جائے گی، جس کا حاصل یہی ہے، کہ وجود کی حقیقت اور اس کی ذات صرف تحصیل اور محض فعلیت وظہور رہے، باقی پھر اس کے ساتھ جو امکانی معانی کلی مفہومات، اعتباری اوصاف، ذہنی نعوت وصفات، کا اضافہ ہوتا ہے، یہ محض ان مراتب، اور مقامات کا نتیجہ ہوتا ہے، جس کا سراغ حق تعالی کے قول رفیع الدرجات سے ملتا ہے، ان امور کے اضافے کے بعد وہ مطلق بھی ہو جاتا ہے، اور مقید بھی، کلی بھی اور جزئی بھی، واحد بھی کثیر بھی، مگر با ایں ہمہ اس کی ذات میں کسی قسم کا تغیر اور اس کی حقیقت میں کسی طرز کا انقلاب پیدا نہیں ہوتا، وہ ان جوہری ماہیتوں کے مانند نہ جوہر ہے، جو وجود زاید اور اس کے لوازم کی محتاج ہوتی ہیں، اسی طرح وہ عرض بھی نہیں ہے، کیونکہ وجود کے موجود ہونے کے جب یہی معنی نہیں ہیں، کہ اس کے لیے کوئی ایسا وجود ثابت ہے، جو اس کی ذات پر زائد ہے، تو پھر اس کے لیے ایسے وجود کا اثبات جو کسی محل اور موضوع میں ہو، کس طرح ممکن ہے اس لیے اس صورت میں وہی دقت پیش آئے گی، جس کی طرف اشارہ کرتا چلا جا رہا ہوں، کہ شے خود اپنے نفس پر مقدم ہو جائے گی، اسی طرح وجود کوئی اعتباری امر بھی نہیں ہے، جیسا کہ بعض ظالموں نے کہا، کیونکہ ظاہر ہے کہ وجود تھا، اور اس وقت ان اعتبار کرنے والوں کا پتہ بھی نہ تھا، چہ جائیکہ ان کے اعتبارات،

یہ بات کہ اگر کوئی چیز کسی دوسری چیز کی شرکت کے بعد عقلی اور ذہنی شے ہو جاتی ہے، یا موجودیت یا مصدری کون اور بودِ وجود سے منتزع ہوتے ہیں یہ اعتباری امور ہیں، قطعاً اس سے یہ لازم نہیں آتا، کہ حقیقت وجود یہ خود اپنی ذات کی حیثیت سے بھی اعتباری ہو جائے،

اسی طرح با ایں ہمہ صفات وجود تمام اشیا کے لیے عام ہے، کیونکہ سارے جہان کی ماہیتوں کو وہ اپنے اندر لپیٹے ہوئے ہے، اور سب پر پھیلا ہوا ہے،

حد یہ ہے کہ عدم مطلق تک کو وہ عارض ہوتا ہے، اور جو چیز عدم مطلق کی طرف مضاف ہے، اس کو بھی، وہ قوت و استعداد جیسی عدمی باتوں کو بھی عارض ہوتا ہے اس کا معروض فقر و فاقہ وغیرہ جیسے عدمی مفہومات بھی ہیں، آخر جتنے اعدام اور نیستیاں ہیں، یہ جو آپس میں ایک دوسرے سے عقل اور ذہن میں امتیاز حاصل کرتے ہیں، نور وجود کے سوا ان کا ذریعہ اور کیا ہو سکتا ہے، کہ عقل اسی کی راہ سے بعض اعدام کے متعلق حکم کرتی ہے، کہ اس کا وجود ممتنع بالذات ہے، یا بعض کو ممکن قرار دیتی ہے، مثلاً یہ کہ جس کا وجود ممکن ہے، اسی کے ذریعے سے پتہ چل جاتا ہے، کہ اس کا عدم بھی ممکن ہے، الغرض یہ اور اس قسم کے دوسرے اعتبارات اور احکام سب وجود ہی کی روشنی میں ممتاز ہوتے ہیں،

اسی طرح تحقیق کی رو سے دنیا کی کوئی شے وجود سے زیادہ ظاہر اور واضح نہیں ہو سکتی، یہاں تک کہ بعضوں نے تو اس کے بدیہی ہونے تک کا دعویٰ کیا ہے، لیکن حقیقت وکنہ کے اعتبار سے دنیا کی کوئی چیز اس سے زیادہ خفی اور پوشیدہ نہیں ہے، تا اینکہ بعضوں نے اسی بنیاد پر اس کو محض امر اعتباری قرار دیا مگر اس کے ساتھ واقعہ یہ ہے، کہ عقل میں ہو، یا خارج میں، کوئی چیز بغیر وجود کے متحقق ہی نہیں ہو سکتی، پس سچ یہی ہے کہ وجود اپنی ذات کے ساتھ سب کو محیط ہے، ساری چیزوں کا قوام اور سرمایہ وجود ہی کے ذریعے سے حاصل ہوتا ہے کیونکہ اگر وجود نہ ہوتا تو کچھ نہ ہوتا نہ ذہن میں اور نہ خارج میں بلکہ وجود ہی ہر شے کا عین ہے، اور وہی اپنے مختلف مراتب میں تجلی کرتا ہے، اور اپنی صورتوں اور مرتبی حقایق کے ساتھ عقل کے سامنے وجود ہی ظاہر ہوتا ہے اور وہی خارج میں جلوہ ریزی کرتا ہے، اس وقت اس کا نام ماہیت اور اعیان ثابتہ رکھا جاتا ہے، جیسا کہ میں نے بیان کیا، اور وہ یعنی ماہیت اور اعیان ثابتہ اپنے تمام وجودی صفات کے ساتھ وجود کی ذات میں غرق ہوتے ہیں اسی لیے ماہیت اور وجود میں مغائرت جو کچھ ہوتی ہے وہ صرف ذہنی اور عقلی حیثیت سے اسی طرح سلبی صفات اگرچہ بالذات ان کا تعلق عدم سے ہوتا ہے، لیکن ایک طریقے سے ان کا مرجع بھی بالآخر وجود ہی ہوتا ہے،

اسی طرح سے خارج میں ہو یا ذہن میں، اپنی بساطت کی وجہ سے وجود نہ انقسام کو قبول کرتا ہے نہ کسی قسم کی تجزی، کیونکہ اس کے لیے نہ کوئی جنس ہے اور نہ فصل پھر اس کے لیے کوئی حد اور تعریف کیا ہوگی، جیساکہ تم کو معلوم بھی ہو چکا ہے اور وجود ہی وہ امر ہے، جس کے لیے تمام کمالات لازم ہیں اور اسی کے ساتھ سارے صفات قائم ہیں، پس اصل یہ ہے، کہ وجود ہی حی (زندہ) بھی ہے، علیم (دانا) بھی ہے، قادر (توانا) بھی ہے، سمیع (شنوا) بھی ہے، بصیر (بینا) بھی ہے، اور ان سارے صفات کے ساتھ وہ بالذات موصوف ہے، اس اتصاف میں کسی ایسے واسطے کو دخل نہیں جس کے ذریعے سے کمالات اشیا کو ثابت ہوتے ہیں، بلکہ وجود ہی جب مختلف صورتوں میں تجلی اور تحول کی راہوں سے ظہور فرما ہوتا ہے تو اشیا مختلف کمالات کی صورتوں سے موصوف ہوتی ہیں، پس مختلف ذاتوں کا اس حیثیت سے وہ تابع ہے کیونکہ آخر یہ ذات اپنی جگہ خاص وجود ہیں، پھر ان خاص وجودوں کا یہ حال ہے کہ ان میں جو پہلا ہوگا، وہ اپنے مقدم وجود میں مستہلک و غرق ہوتا ہے پھر خاص وجودوں کا پورا مجموعہ وجود حق الہی کی احدیت میں مستہلک ہو جاتا ہے، اور اوس کے جلال و کبریائی قہر و غلبہ میں سب مضمحل ہو کر رہ جاتے ہیں جیساکہ آیندہ اس پر برہان قائم کیا جائے گا،

پس وجود ہی وہ واجب الوجود اور ذات حق ہے، جو خود اپنی ذات کے ساتھ ثابت اور قائم ہے، اور اسی نے اپنے سوا دنیا کی ساری چیزوں کو ثابت اور قائم کر رکھا ہے، وہی تمام الہی اسما کے ساتھ موصوف ہے اور ربانی صفات اور نعوت کے ساتھ منعوت و متصف ہے،

وہی ہے جس کی طرف پیغمبروں اور ولیوں کی زبانوں نے دعوت دی اور اسی کی ذات کی طرف انھوں نے خلق اللہ کی رہنمائی کی، ان ہی کی زبانوں پر اس نے خبر دی کہ وہ اپنی ہویت کے ساتھ اپنی حقیقت کے اعتبار سے ہر چیز کا غیر ہے، وہ جب کسی چیز کو ایجاد کرتا ہے تو اس کے ایجاد کرنے کے فقط یہ معنی ہیں، کہ اس شے میں وجود نے مختفی اور پنہاں ہو کر خود اس شے کو ظاہر کر دیا،

اور قیامت کبریٰ میں اشیا کے معدوم کرنے کے یہ معنی ہیں کہ وجود کا ظہور اپنی وحدت کے ساتھ اس طرح ہوگا کہ اشیا پر غالب آکر ان کے تمام تعینات اور خاص خاص علامات و نشانات کو مٹا دے گا، اور ان سب کو متلاشی اور محو کر دے گا، جیسا کہ خود حق تعالیٰ کا ارشاد ہے آج کس کا ملک ہے؟ صرف خدائے واحد قہار کا (لمن الملك اليوم لله الواحد القهار) ہر چیز برباد ہو جائے گی لیکن صرف وجہ اللہ (كل شئي هالك الا وجهه) اور قیامت صغریٰ میں وہ عالم شہادت سے عالم غیب میں متحول ہو جاتا ہے، بہر حال جس طرح خلق اللہ کے تعینات کا وجود اس طرح ہوتا ہے کہ کثرت کے مراتب میں الٰہی تجلیات ظہور فرما ہوں، اسی طرح ان تعینات کا ازالہ اس طرح ہوگا کہ ذاتی تجلیات وحدت کے مرتبے میں سمٹ جائیں، الغرض ماہیتیں کیا ہیں؟ اس کے کمالات کی صورتیں اور اس کے اسماء و صفات کے مظاہر کیا ہیں، جو پہلے علم میں، پھر عین اور خارج میں ظاہر ہوئے لیکن اسما کی اس کثرت اور صفات کے اس تعدد و تفصیل سے حق کی حقیقی وحدت اور اس کے سرمدی کمالات میں کوئی نقص پیدا نہیں ہوتا جس کا بیان عنقریب آگے آئے گا،

منہج سوم

"وجود کی موجود نشاءت جس کا مشاہدہ ہو رہا ہے اس کے سوا بھی اس کی اور نشاءت ہے، اس منہج میں اس کی طرف اور ان امور کی طرف جو اس کے ساتھ وابستہ ہیں اشارہ کیا جائے گا مضامین چند فصلوں میں منقسم ہیں"

فصل اوّل

وجود ذہنی اور ظہور ظلی کو اس فصل میں ثابت کرنے کی کوشش کی جائے گی،

ظاہر پرستوں کے ایک چھوٹے فرقے کے سوا حکما متفق اللسان ہیں کہ تمام اشیا کے لیے وجود ظاہر اور اس کے ظہور کے سوا جو ہر شخص کو معلوم ہے ایک اور وجود ایک اور ظہور بھی ہے جس کی تعبیر وجود ذہنی سے کی جاتی ہے جو اس شے کا مظہر ہوتا ہے، بلکہ دراصل اس شے کے ظہور کا مقام عقل کی ادراکی قوتیں اور حس کے شعوری تاثرات ہوتے ہیں،

بحث سے پہلے ایک تمہید کی ضرورت ہے جس کا ذکر پہلے کیا جاتا ہے،

تمہید

قبل اس کے کہ اصل مدعا اور مقصود پر دلائل قائم کیے جائیں اور اس کے متعلق گفتگو کی جائے بطور تمہید کے ہم دو مقدموں کا ذکر کرنا چاہتے ہیں :۔

پہلا مقدمہ یہ ہے کہ ممکنات کے متعلق جیسا کہ تم کو معلوم ہو چکا ہے کہ اس میں ایک تو ماہیت ہوتی ہے، اور دوسرا وجود، اور آیندہ برہانی طور پر تم کو یہ بات بھی معلوم ہو جائے گی، بلکہ جن امور پر میں اس وقت تک تنبیہ کرتا ہوا چلا آرہا ہوں غور کرو گے تو بالکل ممکن ہے، بشرطیکہ تمہاری عقل کی باگ خود تمہارے ہاتھ میں ہو کہ تم میں یہ یقین پیدا ہو چکا ہو گا کہ فاعل اور جاعل کا بالذات اور پہلا اثر (ممکن میں) اس کا وجود ہی ہوتا ہے، نہ کہ اس کی ماہیت، کیونکہ ماہیت تو جعل وخلق آفرینش و پیدائش، تحصیل وتکمیل وغیرہ ان تمام باتوں سے مستغنی اور بے نیاز ہے لیکن یہ بے نیازی ماہیت کے وجوب کی وجہ سے نہیں ہوتی اور نہ اس وجہ سے کہ اپنی فعلیت میں وہ شدید ہے بلکہ معاملہ بالعکس ہے، یعنی اس استغنا کی وجہ اس کا انتہائی نقص، اور اس کی غایت پوشیدگی و پنہانی اور شدت ضعف ہے۔

اس کے طرف بھی اشارہ گزر چکا ہے کہ وجود ایک ایسی حقیقت ہے جو شدت وضعف، کمال ونقص میں بہت متفاوت ہوتی ہے، اور یہ کہ جس کا وجود جس قدر قوی اور کامل ہو گا اسی قدر وہ آثار جو وجود پر مرتب ہوتے ہیں زیادہ ہوں گے، کیونکہ آثار کا سرچشمہ تو وجود ہی ہوتا ہے، اور یہ بھی ہوتا ہے کہ ایک ہی ماہیت اور ایک ہی مفہوم کے وجود کے مختلف پیرائے اور اس کے ظہور کے مختلف ڈھنگ حصول اور کون ونبود کے طرح طرح کے روپ اور بھیس ہوتے ہیں جن میں بعض بعض سے زیادہ قوی اور ان میں سے بعضوں پر ایسے آثار وخواص مرتب ہوتے ہیں جو دوسروں پر نہیں ہوتے گویا جیسے جوہر ایک ماہیت واحدہ ہے، لیکن یہی جوہری ماہیت کبھی اس طرح پائی جاتی ہے کہ بجائے خود مستقل بالذات ہے مادے سے بالکل علیحدہ ہے کون وفساد بگاڑ و بناؤ سے اس کا دامن پاک ہے، تغیر و انقلاب کی اس میں گنجائش نہیں دوسروں پر اثر ڈالتا ہے، فعال ہے، اور اپنی جگہ ثابت ہے، مثلاً عقول مفارقہ (جو مادے سے مفارق اور جدا ہیں، ان کا حال اپنے اپنے مقامات پر بیان کیا گیا ہے) اور یہی

جوہری ماہیت کبھی اس طرح بھی پائی جاتی ہے کہ مادّے کے ساتھ آلودہ ہے اور غیر سے منفعل اور رہتا شر ہے، اور متحرک بھی ہوتی ہے، اور ساکن بھی، بنتی بھی ہے، اور بگڑتی بھی، مثلاً اپنے مختلف طبقات کے لحاظ سے صورت نوعیہ کا حال ضعف اور فقر میں ہے، اور اسی جوہر کا ایک رنگ یہ بھی ہے کہ وہ ان دونوں گزشتہ بالا صورتوں سے بھی زیادہ ضعیف شکل میں پایا جاتا ہے کہ اس وقت وہ نہ فاعل ہوتا ہے اور نہ منفعل نہ ساکن رہتا ہے نہ متحرک، مثلاً وہ صورتیں جنھیں انسان اپنے وہم میں پیدا کرتا ہے، اور ان کے وجود کی وہ حیثیت (جو بحیثیت موہوم ہونے کے ہے)

دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسانی نفوس کو اس امر کا اقتدار دے کر پیدا کیا ہے کہ وہ مادّی اور مجرد اشیا کو وجود عطا کر سکیں، یعنی ان کے ایجاد کرنے کی قوت انسان کو خدا کی طرف سے دی گئی ہے کہ اس کا تعلق بھی ملکوت کی ذات اور حقیقت سے ہے، وہ بھی تو قدرت و سطوت کے عالم سے علاقہ رکھتا ہے، پھر جب ملکوتیوں میں اس کی قدرت ہے، کہ وہ ان عقلی صورتوں کو جو ان کی ذات کے ساتھ قائم ہیں پیدا کر سکیں اور ان کونی صورتوں کو وجود بخشیں جو مادّے کے ساتھ قائم ہیں، اور یہ بھی قاعدہ ہے کہ فاعل سے جو صورتیں صادر اور پیدا ہوتی ہیں ان صورتوں کا حصول اور وجود بذات فاعل ہوتا ہے بلکہ سچ یہ ہے کہ ایسی صورتوں کا وہ حصول جو خود ان کی ذات کا ہو اس کے سوا اور کچھ نہیں ہوتا کہ فاعل کے لیے ان کا حصول ہو، یعنی ان کا حصول جو بذات فاعل ہے وہی ان کا وجود فی نفسہ ہے، اس کے علاوہ ان صادر شدہ صورتوں کا اور کوئی وجود و حصول نہیں ہوتا،

لیکن یہ بھی اس کے ساتھ یاد رکھنا چاہئے کہ کسی شے کا حصول اگر کسی شے کے لیے یا کسی شے کے ساتھ ہو تو اس کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ اس چیز کا حلول بھی اس میں ہو جس کے ساتھ یا جس کے لیے اس کا حصول ہے، اور نہ یہ ضروری ہے کہ ایسی صادر شدہ صورتیں اپنے فاعل کی صفت ہوں، بلکہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ایک شے کسی شے کے لیے حاصل ہے، لیکن اس کا

قیام اس میں نہیں ہوتا، نہ ایسا قیام جس کو حلول سے تعبیر کرتے ہیں، یعنی وہ چیز جس کا حصول بذات غیر ہے، اور اس غیر میں وہ حال ہو، نہ ایسا قیام جو صفت کا موصوف میں ہوتا ہے، مثلاً تمام موجودات حضرت باری عزاسمہ کے لیے حاصل ہیں، اور ان کا یہ حصول ایسا حصول ہے جو اس حصول سے اشد ہے جس کو حصول لنفسہا کہتے ہیں، یعنی ان کے اس وجود سے جو بذات خود ان کے لیے ثابت ہوتا ہے، اس سے بھی یہ وجود زیادہ استوار اور محکم ہے، جو حق کے ساتھ ان موجودات کو ہے اور اس حصول سے بھی زیادہ اشد ہے جو مقبول کا قابل کے لیے ہوتا ہے، جیسا کہ علم کے مباحث میں تم کو زیادہ صراحت سے بتایا جائے گا، لیکن موجودات کا قیام خدا کی ذات کے ساتھ نہ ایسا قیام ہے جیسا کہ ناعتی اور صفاتی موجودات کا حلول اپنے محل میں ہوتا ہے،

اور یہ بھی کلیہ ہے کہ ایسا موجود جو مادے سے مجرد ہے اس کے لیے جس صورت کا حصول جس نہج اور جس طرز پر بھی ہو اس حصول کا سارا دارومدار اس پر ہوتا ہے کہ مجرد اس صورت کا عالم ہے،

بہر حال مجرد کی یہ عالمیت اور اس مجرد کا ان صورتوں کو جاننا اس کے یہ معنی ہیں کہ ان صورتوں کا حصول مجرد کے لیے ہے، خواہ ان صورتوں کا قیام اس مجرد میں ہو یا نہ ہو، اسی طرح کسی شے کا کسی چیز کا عالم ہونا اس کا بھی دارومدار اسی پر ہے کہ اس شے کا اس چیز کے لیے حصول ہے، خواہ یہ صورت معلومہ اور اس شے کی جو اس کا عالم ہے عین ہو، ایسی صورت میں اس صورت معلومہ کا حصول صرف عالم کے حصول سے عبارت ہوگا، مثلاً ہمیں جو خود اپنے نفس کا علم ہے، یا یہ صورت معلومہ عالم کے ذات کی غیر ہوگی، اس شکل میں کبھی تو ایسا ہوتا ہے کہ صورت معلومہ کا حصول عالم کی ذات میں ہوتا ہے، یہ اس وقت ہوتا ہے کہ شے عالم صورت معلومہ کی قابل ہو، اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ صورت معلومہ کا حصول عالم کی ذات سے سرزد اور پیدا ہوتا ہے، اور یہ اس وقت ہوتا ہے کہ عالم کی ذات صورت معلومہ کی فاعل اور جاعل ہو،

بہر حال کسی مجرد شے کے لیے کسی شے کا حصول جس کے دوسرے معنی یہ تھے کہ

شے بجز اس شے کا عالم ہے، اور یہی عالمیت شے معلوم کا حصول تھا، یہ حصول مختلف طور پر ہوتا ہے، یعنی یہ حصول کبھی حصول فی نفسہ کے رنگ میں ہوتا ہے، اور کبھی یوں ہوتا ہے، کہ اس حصول کا ظہور عالم میں ہو کر ہوا ہے، اور کبھی صرف اس کا حصول صرف عالم کے لیے ہوتا ہے،

الغرض اب سمجھنا چاہیے، کہ انسانی نفس کے لیے بھی ایک مستقل عالم ہے، جو محض اسی کی ذات کے ساتھ مخصوص ہے، اس عالم میں جواہر بھی ہیں، اور اعراض بھی، پھر اعراض میں ایسے اعراض بھی ہیں جو مادے سے جدا رہتے ہیں، اور ایسے بھی ہیں جن کا وجود مادے کے ساتھ ہوتا ہے اس میں ایسے افلاک بھی ہیں جو متحرک ہیں، ایسے بھی ہیں جو ساکن ہیں، اس میں عناصر بھی ہیں، اور مرکبات بھی الحاصل وہ سارے حقائق جن کا نفس انسانی مشاہدہ کرتا ہے، ان کا ایسا حصول جو نفس انسانی کے لیے ہے اسی حصول اور وجود کے ساتھ نفس انسانی میں ان کے لیے ایک مستقل وجود اور حصول ہے، جس میں ان کے دوسرے حصولوں اور وجودوں کو قطعاً دخل نہیں، ورنہ تسلسل لازم آئے گا،

اس کو یوں سمجھو، کہ حق تعالیٰ ایسے موجودات کا بھی خالق ہے (جو کسی چیز یعنی بغیر مادہ) کے پیدا ہوتے ہیں، جن کو موجودات مبدعہ کہتے ہیں، اور ایسی چیزوں کا بھی پیدا کرنے والا ہے (جو دوسری چیزوں سے پیدا ہوئی ہیں) جن کو موجودات کائنہ کہتے ہیں، اللہ تعالیٰ نے اسی سلسلے میں انسانی نفس کو بھی پیدا کیا ہے، جو اپنی ذات اپنے صفات، اپنے افعال میں حق تعالیٰ کی مثال ہے کیونکہ ذات حق اگر منزہ و مقدس ہے تو مثل سے نہ کہ مثال سے، اور جب اس کے لیے مثال ہو سکتی ہے تو اسی بنیاد پر کہا جاتا ہے کہ نفس انسانی کی تخلیق اسی لیے ہوئی ہے کہ وہ ذات میں صفات میں افعال میں خدا کی مثال بن سکے، تاکہ نفس انسانی کی معرفت حق کے لیے زینہ بن سکے، اسی لیے حق تعالیٰ نے نفس انسانی کو اس طور پر پیدا کیا کہ وہ حوادث، واکوان حیز و مکان، جہت و سمت سے پاک ہے اس کو خدا نے بنایا، اور اس طرز پر بنایا کہ اسے قدرت بھی دی، علم بھی دیا، ارادہ بھی دیا، حیات، زندگی، سمع، بصر، سب کچھ دیا، پھر اسے مملکت اور سلطنت

عطا کی، ایسی حکمت جو اس کے باری اور خالق کی حکمت سے مشابہ ہے جس میں وہ جو کچھ چاہتا ہے، پیدا کرتا ہے، اور انتخاب و اختیار کرتا ہے، جس بات کا ارادہ کرتا ہے، لیکن باوجود اس کے کہ اس کی اصلیت عالمِ ملکوت میں ہے، اور ملکوتی حقائق و سنخ سے اس کا تعلق ہے، وہ قدرت کے عالم عظمت و سطوت کے سرچشمے سے آیا ہے تاہم اپنے وجود اور قوام میں چونکہ ضعیف واقع ہوا ہے جس کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ تنزل اور پستی کی جانب ہمیشہ اس کی لو لگی رہتی ہے، اس میں اور اس کے باری و خالق کے درمیان میں متعدد واسطے حائل ہیں، اور یہ قاعدہ ہے کہ جب ہستی و وجود کے سرچشمے، اور کسی شے کے درمیان واسطوں کی کثرت ہو جائے تو لازمی طور پر اس قسم کی چیزوں میں فطرۃً ضعف اور کمزوری پیدا ہو جاتی ہے، اس کی قوت گھٹ جاتی ہے، اس کے وجود میں اضمحلال پیدا ہو جاتا ہے،

اسی ضعف اور کمزوری کا نتیجہ ہے کہ نفس انسانی پر جو چیزیں مرتب ہوتی ہیں اور جن افعال و آثار کو وہ پیدا کرتا ہے ان کے وجود میں انتہائی ضعف ہوتا ہے، بلکہ جو خیالی صورتیں اور ذہنی ہستیاں نفس انسانی سے پیدا ہوتی ہیں وہ دراصل ان خارجی وجودوں کے اظلال اور ان کی تصویر و عکس ہوتی ہیں جو باری عزاسمہ سے صادر ہوئے ہیں، اگرچہ ماہیت تو ان کی دونوں وجودوں میں محفوظ ہوتی ہے، لیکن بایں ہمہ ان خیالی وجودوں اور ذہنی صورتوں پر وہ آثار مرتب نہیں ہوتے جو ان پر خارج میں مرتب ہوتے ہیں،

ہاں! کبھی کبھی ایسے نفوس جو بشریت کی چادر پھینک کر تجرد کے مقام تک پہنچ چکے ہوں، اور ارتقاء و عروج کی منزلوں تک جن کی رسائی ہو چکی ہے، عالم قدس، مقام کرامت سے چونکہ ان کا علاقہ بہت مستحکم ہو جاتا ہے، ایسے لوگ اپنی شدت قوت اور انتہائی زور کی بدولت اس پر قادر ہو جاتے ہیں کہ وہ ایسی چیزیں پیدا کریں جنھیں خارجی وجود حاصل ہو، اور جن پر وہی آثار اور نتائج مرتب ہوں، (جو خارجی موجودات پر مرتب ہوتے ہیں)

بہر حال نفس سے جو چیزیں اس طرز پر صادر ہوتی ہیں اور جن کا ظہور اس شکل میں ہوتا ہے اسی کا نام وجود ظلی اور ذہنی ہے، اور ظہور کی وہ

نوعیت جس پر واقعی آثار مرتب ہوتے ہیں اسی کا نام وجود خارجی اور عینی ہے'
یہی وہ بات ہے جس کی تائید شیخ جلیل محی الدین العربی اندلسی کے اس کلام سے ہوتی ہے جسے انھوں نے اپنی کتاب فصوص الحکم میں ان الفاظ میں ادا کیا ہے :۔

"وہم کے ذریعے انسان اپنی خیالی قوت کے دائرے میں ان چیزوں کو پیدا کرتا ہے جن کا وجود بجز خیال کے اور کہیں نہیں ہوتا' اور یہ بات تو ہر عامی آدمی کو بھی حاصل ہے'

لیکن عارف ہمت کے ذریعے سے ان چیزوں کو پیدا کرتا ہے جن کا وجود خارج میں ہوتا ہے' اور وہی ہمت کا محل ہوتا ہے' اور ہمت ہی اس مخلوق کی حفاظت کرتی ہے (اور جن چیزوں کو عارف) ہمت کے زور سے پیدا کرتا ہے ان کی حفاظت و نگرانی اسے تھکاتی نہیں اور اگر عارف پر اس شے کی نگرانی و حفاظت میں غفلت طاری ہو جائے جسے اس نے پیدا کیا ہے تو معاً اس کی وہ مخلوق معدوم ہو جاتی ہے'

ہاں! اگر تمام مراتب کو عارف اس طرح منضبط کر لے کہ مطلقاً اس مخلوق سے غفلت نہ پیدا ہونے پائے (ایسی صورت میں ناگزیر ہے) کہ اس کے لیے ایک ایسا مرتبہ بنائے جس میں اس مخلوق کا مشاہدہ ہوتا رہے' پس عارف نے اپنی ہمت سے اگر اس طرح کی مخلوق پیدا کی اور اس کے احاطے میں وہ مخلوق اس طرح آگئی ہو تو ایسی مخلوق ہر مرتبے کے اندر اپنی صورت میں ظاہر ہوگی' اور خود یہ صورتیں (جو مختلف مراتب میں ہیں) باہم بعض بعض کی حفاظت کرتی رہیں گی' پس اگر عارف کسی مرتبے یا چند مراتب سے غافل بھی ہو جائے' لیکن ان مراتب میں سے کسی مرتبے کے اندر اس کا مشاہدہ بھی کر رہا ہو' اور اس صورت کی جس پر اپنی مخلوق کو اس نے پیدا کیا ہے اس مرتبے میں حفاظت کر رہا ہو' تو محض اس مرتبے کی صورت کی حفاظت کی بدولت جس میں وہ غافل نہیں ہے' تمام مراتب کی صورتیں محفوظ ہو جاتی ہیں' کیونکہ غفلت کبھی علم محیط نہیں ہوتی

نہ عموم میں نہ خصوص میں، میں نے یہاں ایک راز کا اعلان کیا ہے جس کے متعلق اہل اللہ نے بجائے اظہار کے ہمیشہ قربانیاں پیش کی ہیں،،

شیخ نے اس کے بعد فرمایا ہے :-

یہ ایک ایسا مسئلہ ہے جس کو کسی نے کسی کتاب میں آج تک نہیں لکھا، نہ میں نے نہ کسی اور نے بجز اس کتاب کے یاد رکھو! کہ یہ مسئلہ ایک درِ یتیم اور لولوئے فرید ہے خبردار اس سے کبھی غافل نہ ہونا، کیونکہ وہ مرتبہ جس میں تیرا حضور باقی ہے اور جس کی وجہ سے صورتیں باقی رہتی ہیں ان کی مثال اس کتاب کی ہے جس کے متعلق حق تعالیٰ قرآن میں فرماتا ہے "کتاب میں ہم نے کسی چیز کو نہیں چھوڑا، کہ یہی مرتبہ ہر اس چیز کا جامع ہے جو وقوع پذیر ہو چکی ہے، اور جو واقع نہیں ہوئی ہے، یقیناً میں نے جو کچھ کہا اس کو وہی سمجھ سکتا ہے جو خود قرآن بن گیا ہو، کیونکہ قرآن تو صرف اللہ سے ڈرنے والوں، اور متقیوں ہی کو دیا جاتا ہے"

شیخ کا کلام ختم ہو گیا،

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ہم جس چیز کے اثبات کے درپے ہیں شیخ کے اس کلام سے اس کی پوری تائید ہو رہی ہے، اور اس سے میرے دعوے کو بڑی اعانت پہنچنے کے ساتھ اور بھی ضمناً عجیب نادر حقائق کا علم حاصل ہوتا ہے، انشاءاللہ اس کے تمام تفاصیل پر تم نفس کی بحث میں کامل طریقے سے واقفیت حاصل کرو گے، چاہیے کہ میں نے جو باتیں بطور تمہید کے یہاں بیان کی ہیں ان کو مضبوطی کے ساتھ ذہن نشیں کر لو، تاکہ وجود ذہنی کے مباحث اور ان کے مشکلات کے حل میں تمھیں وہ آسانیاں پیدا ہوں جو یہاں پیدا ہوتی ہیں،

فصل

"وجود ذہنی کے اثبات کے دلائل"

اس کے چند طریقے ہیں، پہلا طریقہ یہ ہے کہ ہم معدوم خارجی کا بسا اوقات تصور کرتے ہیں بلکہ ایسے معدومات کا بھی جیسے شریک باری، اجتماع نقیضین، جوہر فرد وغیرہ ہیں، ان چیزوں کا تصور اس طور پر کیا جاتا ہے کہ دوسرے معدومات سے ہم ان کو اپنے ذہن میں بالکل ممتاز پاتے ہیں اور ظاہر ہے کہ ایسے معدومات جو صرف معدومات ہوں ان کا باہمی امتیاز

بداہتہً محال ہے؛

پس ثابت ہوا کہ اس قسم کے امور بھی ایک خاص قسم کے رنگ کا وجود رکھتے ہیں، اور جب ان کا وجود خارج میں نہ فرضی طور پر پایا جاتا ہے نہ یقینی طور پر اس لیے ناگزیر ہوا کہ ان کا وجود ذہن میں مانا جائے، اس پر اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ معدوم کا علم کسی طرح حاصل نہیں ہو سکتا کیونکہ کسی شے کا علم بجز اس صورت کے جو اس شے سے ذہن میں حاصل ہوئی ہے اور کیا ہے اب اگر معدوم کی صورت ہوگی تو دو حال سے خالی نہیں، یہ صورت اس معدوم کے مطابق ہوگی یا نہ ہوگی، اگر ہوگی تو لازم آئے گا کہ معدوم کے لیے بلکہ ممتنع بالذات کے لیے کوئی ایسی خارجی ذات ہو جو اس کی ذہنی صورت کے مطابق ہو، حالانکہ معدوم کے لیے کوئی ذات نہیں ہوتی، اور اگر مطابق نہ ہوگی تو پھر معدوم کا علم بھی نہیں ہو سکتا، کیونکہ علم تو ایسی صورت کا نام ہے جو معلوم کے مطابق ہوتی ہے؛

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ (علم کی تعریف میں جو یہ کہا جاتا ہے) کہ وہ صورت حاصلہ کے حصول کا نام ہے، اس میں حصول صورت سے مراد یہ نہیں ہے کہ ذہن میں شے معلوم کی شبیہ اور مثال اتر آتی ہے جس کو امر عینی اور خارجی شے سے محاکات اور مشابہت کا تعلق ہوتا ہے، اور حقیقت کی رو سے یہ ذہنی صورت امر خارجی کے مغائر ہوتی ہے، بلکہ ذہنی صورت سے مراد فی الحقیقت معلوم کی حقیقت ہی ہوتی ہے، لیکن اس حقیقت کے ظلی ظہور کے اعتبار سے جس پر وہ اثر جو شے سے مقصود ہوتا ہے، مرتب نہیں ہوتا، پس معدوم کا علم اس طریقے سے حاصل نہیں ہوتا کہ اس سے ہمارے ذہن میں کوئی ایسا مفہوم اترتا ہے، جس کا خارج میں کوئی ثبوت نہیں، ایسی صورت میں تقریر کے اندر جو یہ تردیدی سوال پیش کیا گیا تھا کہ صورت معدوم کے مطابق ہوگی یا نہ مطابق ہوگی، یہاں پیدا ہی نہیں ہوتا، اسی وجہ سے دونوں خرابیاں جو بتائی گئی تھیں وہ بھی لازم نہ آئیں، کیونکہ صورت جس چیز کا نام ہے، بجنسہٖ یہی تو وہ ہے جو خارج میں معدوم ہے، یہ جواب تو محققین کے خیال کے مطابق دیا جاتا ہے، لیکن جن کا مسلک یہ ہے، کہ ذہن میں شے کی شبیہ اور مثال حاصل ہوتی ہے، نہ کہ نفس شے،

اور اس کی حقیقت، ان کی جانب سے یہ کہا جائے گا کہ کسی شے کے علم کے معنی یہ ہیں کہ اس کی شبیہ اور مثال کا ذہن میں حصول ہو، اس کے بعد دیکھا جائے گا کہ یہ صورت اس کے مطابق ہے یا نہیں، اگر ہے تو اسی کے متعلق کہیں گے، کہ یہ موجود کا علم ہے اور اگر مطابق نہیں ہے، بس یہی معدوم کا علم ہے، الحاصل معدوم کی صورت بالفعل معدوم کے مطابق نہیں ہوتی، کیونکہ معدوم کی کوئی ایسی ذات ہی نہیں ہوتی جس کو خارج اور رعین سے تعلق ہو، یعنی اس میں عینیت اور خارجیت ہو، البتہ یہاں جو کچھ مطابقت ہوتی ہے، وہ محض تقدیری اور فرضی بنیاد پر، جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اگر اس معدوم کے لیے خارج میں وجود ہوتا، یا اس کا وجود فرض کیا جائے تو اس وقت یہ صورت اس کے مطابق ہوتی،

پس معدوم کے علم کے فقط یہ معنی ہیں کہ ذہن میں ایسی شبیہ یا شبح و مثال حاصل ہوئی، جو (کسی خارجی شے) بالفعل کے مطابق نہیں ہے، یہ ہے وہ بات جو اس فرقے کی طرف سے کہی گئی، لیکن واقعہ یہ ہے کہ اثبات مقصود کے لیے اتنی بات قطعاً ناکافی ہے، کیونکہ کہنے والوں کے لیے یہ کہنے کی گنجائش ہے، کہ تمہارا یہ جواب ان معدومات میں تو چل جائے گا، جن کے لیے علاوہ "معدوم ہونے" کے بھی کوئی حقیقت ہے، لیکن معدوم مطلق کو جب صرف معدوم مطلق کی حیثیت سے تصور کیا جائے تو اس وقت اس میں اور تمہارے اس قول میں کہ ذہنی صورت سے مراد معلوم کی وہ حقیقت ہے، جو وجود ذہنی اور ظلی ظہور کے اعتبار سے اسے حاصل ہو، صریح تناقص پیدا ہوتا ہے، کیونکہ معدوم کے لیے بحیثیت معدوم ہونے کے کوئی وجود نہیں ہوتا، اور ظاہر ہے کہ جو چیز مخفی ہے، مخفی ہونے کی حیثیت سے اس کے لیے کسی قسم کا ظہور ثابت نہیں ہو سکتا، دراصل یہ وہی اشکال ہے، جو مجہول مطلق کے متعلق کیا جاتا ہے، اور عام طور سے مشہور ہے، عنقریب اس کے متعلق تمہارے سامنے اور بھی باتیں بیان کی جائیں گی، جو اس شبہے کے ازالے میں تمہیں نفع پہنچائیں گی،

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ ایسی چیزیں جن کا خارج میں کسی قسم کا وجود نہیں ہوتا، ہم ان کے لیے ثبوتی اور صادق احکام ثابت کرتے ہیں، اسی طرح

وہ چیزیں جو موجود ہوتی ہیں، اور ہم ان پر مختلف قسم کے احکام لگاتے ہیں ظاہر ہے کہ ان کے لیے جو حکم ثابت کیا جاتا ہے، وہ محض ان افراد تک محدود نہیں ہوتا جو موجود ہو چکے ہیں، بلکہ (بسا اوقات) یہ حکم ان افراد کو بھی شامل ہوتا ہے جو موجود ہو چکے ہیں، اور ان کو بھی جو ابھی متحقق نہیں ہوئے ہیں، لیکن ان کو مقدر مان سکتے اور فرض کر سکتے ہیں، یعنی یہ حکم افراد محققہ اور افراد مقدرہ دونوں کو عام اور شامل ہوتا ہے، مثلاً یہ حکم کہ ہر عنقا پرندہ ہے، یا یہ حکم کہ ہر مثلث کے تینوں زاویے دو قائموں کے مساوی ہوتے ہیں، اور ظاہر ہے کہ ایجابی حکم کے لیے ضروری ہے کہ اس کا موضوع یعنی وہ چیز جس کے لیے حکم ثابت کیا جاتا ہے، موجود ہو، جس کی تصدیق خود انسانی فطرت کرتی ہے، پس اس قسم کے حکم کے لیے جب خارجی اور (عینی) وجود ضروری نہ ہوا، اسی سے ہم کو معلوم ہوا کہ ایسی چیزوں کے لیے ایک اور قسم کا وجود ہوتا ہے، اور اسی کا نام وجود ذہنی ہے، یہ ہے وہ تقریر جو عام طور پر لوگوں نے کی ہے، لیکن مختلف وجوہ سے اس میں مباحث پیدا ہوتے ہیں،

پہلی بحث یہ ہے کہ اس میں شک نہیں کہ اس قسم کے قضایا ایسے قضایا نہیں ہوتے جنھیں فعلیۂ خارجیہ کہا جاتا ہے، اور اسی وجہ سے مثلاً یہ قضیہ "کہ ہر عنقا پرندہ ہے" اس کا قطعاً مطلب یہ نہیں ہوتا کہ ہر وہ چیز جو عنقا کا فرد ہے خواہ تقدیری طور پر ہی فرد کیوں نہ ہو وہ بالفعل پرندہ ہے، کیونکہ جو وجود ذہنی کا منکر ہے اس حکم کے صادق ہونے کا بھی یقیناً انکار کرے گا، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ ان کا شمار ان قضیوں میں ہے، جنھیں قضیۂ حقیقیہ کہا جاتا ہے، جن کے موضوع کے متعلق یہ تسلیم کیا گیا ہے کہ ان کے وجود کو مقدر مانا گیا ہے، اور فرض کر لیے گئے ہیں، اور اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ہر وہ چیز جو موجود ہونے کے بعد فلاں عنوان (مثلاً عنقا کے عنوان) کے ساتھ موصوف ہو گی تو وہ اس حیثیت سے اگر موجود ہوا اس پر یہ فلاں محمول (مثلاً پرندہ ہونا) صادق آئے گا، بہرحال اس قسم کے احکام موضوع کے وجود کو محض تقدیری اور فرضی طور پر چاہتے ہیں، اور جائز ہے کہ ایسا (فرضی وجود) خارجی وجود بھی ہو، پس اس تقریر سے وجود ذہنی کی ضرورت قطعاً ثابت نہیں ہوتی،

دوسری بحث یہ ہے کہ اس تقریر کو اگر نتیجہ خیز اور مکمل فرض کر لیا جائے تو اس سے لازم آتا ہے کہ اس قسم کے حکم کے وقت اس رنگ کے عنوانوں کے وہ کل افراد جو فرض کیے جا سکتے ہیں، ان کی غیر متناہی مقدار تفصیلی طور پر ہمارے ذہن میں موجود ہو، مثلاً جس وقت ہم مثلث کے لیے کوئی حکم ثابت کریں اور کہیں کہ ہر مثلث کے لیے فلاں بات ثابت ہے تو اس وقت چاہیئے کہ ہمارے ذہن میں مثلث کے تمام وہ افراد جو فرض کیے جا سکتے ہیں تفصیلی طور پر موجود ہوں، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ متاخرین کی تحقیقات نے قضیۂ محصورہ کے متعلق جس آخری نتیجے کا اعلان کیا ہے وہ یہی ہے کہ اس قضیے میں، (یعنی محصورہ میں) حکم افراد ہی کی ذاتوں پر ہوتا ہے تو ظاہر ہے کہ قضیۂ محصورہ کے صدق کے لیے صرف عنوان کا وجود نہیں بلکہ تمام افراد کا وجود ضروری ہوا، البتہ اگر متاخرین کی رائے سے ہٹ کر صرف تحقیق کی پیروی کرتے ہوئے یہ قرار دیا جائے کہ قضیۂ محصورہ میں جس چیز پر حکم کیا جاتا ہے یعنی اس کا محکوم علیہ دراصل (افراد نہیں) بلکہ عنوان ہی ہوتا ہے (جیسا کہ قضیۂ طبعیہ میں ہوتا ہے) لیکن دونوں میں فرق یہ ہے کہ محصورہ میں اگرچہ حکم عنوان ہی پر کیا جاتا ہے لیکن اس نقطۂ نظر سے کہ یہ حکم افراد تک بھی پھیل جائے گا، اور طبعیہ میں یہ بات پیش نظر نہیں ہوتی اس بنیاد پر یہ پیچیدگی تو حل ہو جاتی ہے جو پیدا ہو گئی، لیکن اس صورت میں بات صرف ان قضایا تک محدود ہو جائے گی جن کے موضوع کے لیے خارجی وجود کسی (فرد کے ضمن میں بھی) ثابت نہ ہو، ورنہ کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ ایسے طبائع اور کلیات جو اپنے افراد کے ضمن میں پائے جاتے ہیں اور اس حیثیت سے ان کے لیے خارجی وجود ثابت ہو تو ظاہر ہے کہ اس قسم کے قضیوں کے موضوع کے لیے اگر ایک فرد بھی ایسا ہو جو خارج میں موجود ہے تو اس کا عنوان اسی فرد کے وجود کے ضمن میں خارج میں موجود ہو جائے گا، اور اس قضیے میں حکم محض اسی اعتبار سے صحیح ہو جائے گا، بہرحال ان قضایا کے موضوع کے لیے وجود ذہنی کی ضرورت ثابت نہ ہو گی) اس کے جواب میں اگر یہ کہا جائے کہ محصورہ میں موضوع کو اس حیثیت سے سامنے نہیں رکھتے کہ وہ کسی جزئی تشخص کے ساتھ متشخص ہے، یعنی یہ قضیۂ محصورہ کہ ہر انسان

کے لیے فلاں حکم ثابت ہے" اس میں حکم انسان کے صرف اس فرد تک محدود نہیں ہوتا جو شخصی اور جزئی وجود کے ساتھ موجود ہے، بلکہ اس قسم کے قضایا میں موضوع کو اس طور پر اعتبار کرتے ہیں کہ وہ بہتوں (یعنی بہت سے افراد) کے اشتراک کو قبول کر سکتا ہو، اور اس اعتبار سے اس قسم کے قضیے کا بھی موضوع خارج میں موجود نہ ہوگا،

اس پر اعتراض کیا گیا ہے کہ جو چیز خارج میں موجود ہو کر اس طرح شخص ہو جاتی ہے کہ اشتراک کو قبول نہیں کر سکتی، یہی حال موجود ذہنی کا بھی ہے، یعنی جو چیز ذہن میں موجود ہوتی ہے، اس کو بھی ایک ایسا تعین اور تشخص عارض ہو جاتا ہے، جو اس کو ناقابل بنا دیتا ہے کہ کسی قسم کے اشتراک کی اس میں گنجائش ہو، اسی لیے کسی مبہم اور غیر معین امر کے لیے بحیثیت مبہم و غیر معین ہونے کے ناممکن ہے کہ اس کو وجود عارض ہو، زیادہ سے زیادہ یہ ہو سکتا ہے کہ عقل وجود ذہنی کا لحاظ اس طور پر کرے کہ اس میں اس کے تعین و تشخص سے قطع نظر کیا گیا ہو،

پس جس طرح وہ جو ذہنی طور پر موجود اور متعین ہے اس کے متعلق جائز ہے اس کو محض وجود ذہنی کے اعتبار سے قطع نظر عن التعین لحاظ کیا جائے، کیوں نہیں بعینہ یہی اعتبار وجود عینی اور خارجی میں جائز ہو سکتا ہے، اگر نہیں ہو سکتا ہے تو اس کے لیے دلیل چاہیے،

لیکن سچی بات یہی ہے کہ جس چیز کو اس حیثیت سے تصور کیا جائے کہ اس میں اشتراک قبول کرنے کی صلاحیت ہے، اس قسم کی چیزوں کا تحقق بجز ذہن اور عقل کے اور کہیں نہیں ہو سکتا، لیکن اس میں بھی اس ذہنی تحقق سے قطع نظر کرنا ضروری ہے، یعنی ہوتی تو وہ ذہن ہی میں ہیں، مگر ان کے ذہن میں ہونے کا خیال نہ کیا جائے، جس کی تحقیق عنقریب انشاء اللہ تعالیٰ آئے گی،

تیسری بحث یہ ہے کہ ہم بسا اوقات ایسے شخص کا تصور کرتے ہیں جو کبھی موجود تھا اور اس شخص کے متعلق خارجی احکام ثابت کرتے ہیں، مثلاً ایسے جسم کے متعلق جو فنا ہو چکا ہے ہم یہ حکم کرتے ہیں کہ وہ سخت تھا بھاری تھا متحرک تھا لازم یہ آتا ہے کہ ایسی صورت میں کہ اس شخص کی ذہنی صورت، اور اس کی خارجی ہستی

دونوں عدد کے اعتبار سے ایک ہو جائیں، کیونکہ ظاہر ہے کہ یہ احکام خارجی ہستی اور شخص کے تھے حالانکہ یہ بالبداہتہ محال ہے، بعضوں نے اس کے جواب میں یہ مان لیا ہے کہ ہاں! دونوں عدد کے اعتبار سے ایک ہی ہیں، اس شخص نے یہ نظریہ پیش کیا ہے کہ خارجی شخص اپنے خارجی تشخص اور عینی تعین ہی کے ساتھ خیالات کے اندر پایا جاتا ہے، لیکن یہ بالکل مہمل بات ہے اس لیے کہ ایک ذات کے لیے صرف ایک ہی وجود ہو سکتا ہے، آخر وجود یا تو عین تعین و تشخص کا نام ہے، یا تعین و تشخص وجود کا مساوق اور گویا ہمزاد ہے (یعنی دونوں ساتھ ساتھ ہوتے ہیں) (ایسی صورت میں دو وجود یعنی ذہنی اور خارجی کے اندر ایک ہی تشخص کو مشترک ماننا کس طرح درست ہو سکتا ہے) بلکہ اس کا صحیح جواب یہ ہے کہ خارجی محمول کے لیے بھی موضوع کی طرح ایک ذہنی صورت ہوتی ہے، جو محمول خارجی کے ساتھ مطابق ہوتی ہے، اور محمول کی یہ ذہنی صورت، موضوع کی ذہنی صورت کے ساتھ متحد ہوتی ہے، لیکن قضیۂ خارجیہ میں جو بات پیش نظر ہوتی ہے، وہ موضوع اور محمول کی وہ حالت نہیں ہوتی ہے جو ذہنی طور پر ان کے لیے ثابت ہو، بلکہ اس قضیے میں اس کی حکایت کی جاتی ہے اور خبر دی جاتی ہے کہ خارج میں ان دونوں (موضوع اور محمول) کا یہ حال ہے،

اور اس میں کوئی مضائقہ نہیں کہ ایک چیز جو ذہن میں موجود ہے، وہ کسی ایسے امر خارجی کی حکایت کرے جو اس کا محکی عنہ ہو، کیونکہ خبر دینے یا حکایت کرنے میں جو بات دیکھی جاتی ہے وہ یہ نہیں ہوتی کہ خود اس حکایت کا کیا حال ہے (یعنی ذہن میں ہے یا خارج میں) بلکہ اس شے کا حال مقصود ہوتا ہے جس سے خبر دی جا رہی ہے یعنی محکی عنہ کا وہ حال جو اس حکایت کے مطابق ہو،

تیسرا طریقہ وجود ذہنی کے اثبات کا یہ ہے کہ ہم ایسے اشخاص کو جو مختلف تعینات کے ساتھ متشخص ہوتے ہیں لیکن کسی ایک نوع کے نیچے مندرج ہیں، یا ایسے انواع جو مختلف فصول کی بنیاد پر باہم ایک دوسرے سے ممتاز ہوتے ہیں، لیکن کسی ایک جنس میں وہ مشترک ہیں بہرحال اس قسم کی مختلف چیزیں جن میں کوئی ایک بات مشترک ہے اور اپنے ماتحتوں پر وہ اس طرح منطبق ہوتے

ہیں کہ ان میں ہر ایک کے متعلق یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ وہی امر کلی ہے جو ان سے منتزع ہو رہی ہے، مثلاً جائز ہے کہ انسان کے مختلف افراد سے ایک ایسا مشترک معنی ذہن پیدا کرے جو ان سب میں پایا جاتا ہو، یعنی وہی انسان مطلق کا مفہوم جو چھوٹے بڑے سب پر صادق آتا ہے، یا مثلاً حیوان کا مفہوم جو خچر گھوڑے، سب پر محمول ہوتا ہے اور سب کو عام ہے وہ ان تمام تعینات کا جامع ہے، اور بجائے خود اپنی ذات کی حد تک اپنے تمام ماتحتوں کے مادّی عوارض سے مجرد اور پاک ہے، (بہر حال اس قسم کے مشترک معنی کو ہم یقیناً فرض اور تصور کر سکتے ہیں اور کرتے ہیں) اب ظاہر ہے کہ ایسا مشترک معنی خارج میں واحد اور ایک ہو کر نہیں پایا جا سکتا، ورنہ لازم آئے گا کہ ایک ہی چیز متضاد صفات سے موصوف ہو، یعنی ان مختلف اور متباین تعینات اور ان مختلف لوازم کے ساتھ متصف ہو، جو باہم بالکل منافی اور متناقص ہیں یقینی بات ہے کہ اس مشترک معنی کا وجود کثرت کے ساتھ مشروط ہوگا، اب ہم نے چونکہ اس کو واحد معنی کی حیثیت سے تصور کیا ہے اور اس حیثیت سے خارج میں اس کا ہونا ناممکن ہے، لامحالہ اس لحاظ سے وہ صرف ذہن اور عقل ہی میں پایا جا سکتا ہے (اور یہی دعویٰ تھا) اگر تم اس پر یہ اعتراض کرو کہ حکما کی جماعت محققین نے تو یہ طے کر لیا ہے کہ تمام اجناس اور انواع بلکہ تمام ایسے حقائق جو اعتباری نہیں ہیں بلکہ ان کا شمار حقائق واقعیہ ومتاصلہ میں ہے، ایسی حقیقتوں کے لیے خارج میں بھی ایک قسم کا وجود ہوتا ہے، کیونکہ انھوں نے اس کی تصریح کی ہے کہ "کلی، نوع، جنس" وغیرہ کے مفہوم جن کا شمار ان لوگوں کے نزدیک معقولات اولیٰ میں ہے، اور جن کو بہ نسبت معقولات ثانیہ کے یہ معقولات اولیٰ کہتے ہیں، ان مفاہیم اور معانی کے معروضات میں یعنی جن چیزوں کو یہ عارض ہوتے ہیں وہ ایسے امور ہیں جو خارج میں موجود ہیں، اس نظریے کی بنیاد پر لازم آتا ہے کہ باعتبار وجود کے ایک ہی انسانیت کا مفہوم ان عوارض کے ساتھ بھی ہوتا ہے جن کی بدولت زید کی شخصیت یا عمرو وغیرہ اشخاص کی شخصیت متقوم ہوتی ہے، اور ان عوارض کے ساتھ متحقق ہونے کے باوجود دوسرے عوارض کے ساتھ بھی

پائی جاتی ہے جو ان تشخصات کے سوا اور ان کا غیر ہے، باایں ہمہ بجائے خود اس کی ذات میں کوئی تغیر پیدا نہیں ہوتا، پھر جب ان اشخاص میں سے کوئی شخص معدوم ہو جاتا ہے تو ظاہر ہے کہ وہ مخصوص عوارض جو اس شخص کے ساتھ مختص تھے وہ انسانیت کے اس مفہوم کو چھوڑ کر جدا ہو جاتے ہیں، لیکن خود اس انسانیت کی نفس ذات وہ اپنے حال پر بغیر کسی تغیر و فساد کے باقی رہے گی، یہاں جو چیز فساد پذیر ہوتی ہے، وہ انسانیت کا محض وہ اقتران ہو سکتا ہے جو اسے ان عوارض کے ساتھ حاصل ہوا تھا، بہرحال انسانیت ایک ہی ذات ہے جو بجنسہ متعدد اعراض اور مختلف تعینات کے ساتھ مقترن و متصل ہوتی رہتی ہے، گویا ہر شخص کے ساتھ اس شخص کی انسانیت ظاہر ہوتی جاتی ہے، اور یہی حال حیوان کا ان قیود اور متباین و متضاد فصول کے اعتبار سے ہوتا ہے،

ایسی صورت میں اس کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہتی کہ "معنی مشترک" کے وجود کے لیے ایک خاص قسم کا وجود یعنی وجود ذہنی مانا جائے،

میں کہتا ہوں کہ اس قول کا منشا ایک صریح غفلت ہے جو بعضوں کو یہاں پیش آئی، انھوں نے حیثیات کی نگرانی پورے طور پر نہیں کی، اور اعتبارات کے مختلف پہلوؤں سے انھوں نے تغافل برتا، کیونکہ محققین جو نوعی اور جنسی طبائع کے وجود کے قائل ہیں اس کا مطلب یہ قطعاً نہیں ہے کہ نوع صرف نوع ہونے کی حیثیت سے یا جنس محض جنس ہونے کی حیثیت سے، یا یوں کہو کہ کلی طبعی بحیثیت کلی طبعی ہونے کے یا کلی کا معروض صرف کلی یا کلیت کے معروض ہونے کی حیثیت سے خارج میں کسی قسم کا تحقق یا وجود رکھتے ہیں، یہ تو ایسی بات ہے جس کے قائلین محققین و اکابر تو کجا وہ شخص بھی نہیں ہو سکتا جس کے دماغ نے فلسفیانہ مسائل پر غور کرنے میں ادنی درجے کی محنت بھی اٹھائی ہو، ان بزرگوں نے تو کھول کھول کر اپنی کتابوں میں، اور اپنی تعلیمات میں بار بار اس کو بیان کیا ہے، کہ کلی کا نفس کلی ہونے کی حیثیت سے خارج میں قطعاً کوئی وجود نہیں ہوتا،

شیخ رئیس کا تو اس باب میں ایک خاص رسالہ ہے جس میں اس نے

ایک سن رسیدہ بڑی خوبیوں والے آدمی پر اسی مسئلے کے متعلق سخت لعن طعن کی ہے، اس شخص سے شیخ کی ملاقات شہر ہمدان میں ہوئی تھی، اس کو یہ وہم ہو گیا تھا کہ "انواع و اجناس کا وجود اعیان اور خارج میں ہوتا ہے" حکما کے اس دعوے کا مطلب یہ ہے کہ ایک ہی ذات بجنسہ ان تمام کثرتوں میں ملی جلی ہے، جن کا وجود بجائے خود متحصل و متشخص ہے، اور جو باہم ایک دوسرے سے مختلف ہیں ذات واحدہ ان تمام کثرتوں کے مطابق ہوتی ہے، ان میں مشترک ہوتی ہے، اور ان سب میں وہ موجود ہے، اس شخص پر تشنیع کرتے ہوئے شیخ نے کہا ہے: ۔

"کیا آدمی کے خیال میں بھی یہ بات آسکتی ہے کہ یہ ایسا مسئلہ ہو سکتا ہے جس میں حکما اور فلاسفہ کی رائیں مختلف ہوں، اس نیک مرد کے کان میں شاید یہ بات پڑی کہ قوم اس کی قائل ہے کہ اشخاص کسی ایک حقیقت میں اور کسی ایک موجود معنی میں مشترک ہوتے ہیں، اس قول میں ایک کا لفظ کس معنی میں مستعمل ہوا ہے، اس بیچارے کو وہاں تک رسائی نصیب نہ ہوئی، اسی کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ اس وہم کا شکار ہو گیا کہ حکما اس بات کے قائل ہیں کہ ایک ہی حقیقت واحدہ اور ایک ہی کلی معنی اپنی وحدت اور کلیت دونوں صفتوں کے ساتھ خارج میں موجود اور وقوع پذیر ہے، حالانکہ اس کا یہ قول بالکل فاسد ہے، ہاں! ایک واحد معنی، ایک مشترک معنی اور کلی و عام، نوع، جنس، وغیرہ ایسے عوارض (جو ماہیت کو لاحق ہوتے ہیں) یہ کبھی خارج و اعیان میں پائے جاتے ہیں، لیکن ان اعتبارات کے لحاظ سے نہیں مثلاً انسان کی حقیقت اس حیثیت سے کہ وہ انسان ہے وہ اعیان اور خارج میں موجود ہے، اور وجود کے رنگ سے رنگین ہے، لیکن نوع ہونے یا کثرت میں اس کو جو اشتراک حاصل ہے، اس حیثیت سے نہیں بلکہ اس حیثیت سے کہ انسان ایک طبیعت اور ماہیت ہے یعنی اپنی طبیعت اور ماہیت کی حیثیت سے، باقی عموم کا لحوق جو اس کے ساتھ ہوتا ہے تو یہ لحوق اسی مقام اور ظرف میں فرض کیا جا سکتا ہے جو اس کی شان کے لائق اور مناسب ہو، اور وہ ذہن ہی ہو سکتا ہے نہ کہ خارج"

شیخ نے اس کے سوا اپنی اور تمام کتابوں میں بھی اس کی تصریح کی ہے:-

کہ "وہ انسانیت جو موجود ہے یہ عدد کے اعتبار سے کثیر ہے، اور وہ کوئی ذات واحدہ نہیں ہے، یہی حال حیوانیت کا بھی ہے، لیکن یہ کثرت ایسی نہیں ہے، جو مختلف اضافتوں اور نسبتوں کے اعتبار سے حاصل ہوتی ہے، بلکہ انسانیت کی وہ ذات جو زید کے خواص کے ساتھ مقترن ہو کر پائی جاتی ہے وہ اس انسانیت کی ذات کے بالکل مغایر ہے جو عمرو کے خواص کے ساتھ پائی جاتی ہے، بہر حال ان دونوں میں دو علٰحدہ علٰحدہ انسانیتیں ہیں، ایک انسانیت وہ ہے جو زید کے خواص کے ساتھ مقارن ہے اور دوسری انسانیت وہ ہے جو عمرو کے خواص کے ساتھ مقارن ہے، یہ غیریت محض مقارنت کے اعتبار سے نہیں کیونکہ ایسی صورت میں تو لازم آئے گا کہ ایک ہی حیوانیت ایسے فصول کے ساتھ مقارن ہو جو باہم ایک دوسرے کے مقابل اور ضد ہیں"

اس پر اگر تم یہ اعتراض کرو کہ جس طرح ایسا خارجی موجود جو مشخص ہے، اشتراک کو قبول نہیں کر سکتا، اسی طرح جو ذہن میں موجود اور مشخص ہے وہ بھی تو اشتراک کو قبول نہیں کر سکتا، اور کثیرین یعنی بہتوں پر صادق نہیں آسکتا اور نہ ان پر منطبق ہو سکتا ہے، اور جو چیز کثیرین پر منطبق ہوتی ہے، وہ ماہیت ہوتی ہے جب اس کو خود اس کی ذات کی حیثیت سے یعنی من حیث ھی ھی تصور کیا جائے، اور ایسی ماہیت تو خارج میں بھی موجود ہوتی ہے پس دلیل پھر تام نہ رہی۔

میں کہتا ہوں کہ یہ قطعاً مقصود نہیں ہے کہ ذہن میں جو انسان موجود ہے وہ مشخص نہیں ہے، اور اس کے ساتھ ایسی خصوصیت نہیں ہوتی جو اشتراک کے قبول کرنے سے مانع ہو، (یعنی یہ ساری باتیں ذہنی انسان میں بھی موجود ہوتی ہیں) بلکہ مراد یہ ہے کہ ہمیں اس بات کا اختیار حاصل ہے کہ ہم انسان کے معنی کو اس طرز پر تصور کریں کہ وہ کثیرین (بہتوں) کے مطابق ہو، اور اس حیثیت سے ہم اس کو اپنی عقل کے آگے پیش کر سکتے ہیں، اب یہ ظاہر ہے کہ جس انسان کو اس طرح ذہن میں جمایا جائے، اور جو اس طریقے سے معلوم

بنایا گیا ہو وہ اپنی اس معلومی حیثیت سے یقیناً خارج میں موجود نہیں ہے اور نہ خارجی تشخصات سے متشخص ہے (بس میری اصل غرض صرف اس قدر ہوتی ہے) تائید اور زیادتی بصیرت کے لیے اس مقام پر، ہم یہ بھی پیش کر سکتے ہیں کہ یقیناً ہم انتزاعی امور اور ایسے صفات جو خارج میں معدوم ہیں ان کا تصور کرتے ہیں اور ان کو اشیا کے لیے ثابت کرتے ہیں، ان کے ساتھ ہم مختلف چیزوں پر حکم کرتے ہیں، ماننا پڑے گا کہ اس قسم کی چیزوں کے لیے کسی قسم کا ثبوت ضرور ہے، خارج میں تو ہو نہیں سکتا، کیونکہ یہ اعتباری امور ہیں، اور اعتباری امور کا خارج میں موجود ہونا محال ہے، لامحالہ ان کا وجود ذہن ہی میں ہے، اور یہی مطلوب تھا،

(ایک لطیف بات اس موقع پر جو دل میں آئی) جس کا نام عرشیات وارده رکھتے ہیں یہ ہے کہ ہر فاعل جو کام کرتا ہے یقیناً کسی مقصد و غایت، نتیجہ اور حکمت کو پیش نظر رکھ کر کرتا ہے، اب اگر اس غایت اور نتیجے کا جو اس کے فعل پر مرتب ہونے والا ہے کسی قسم کا ثبوت کہیں نہ ہو تو فاعل اس غایت کی وجہ سے قطعاً کام نہ کرے گا، پھر اگر اس غایت و نتیجہ کا وجود خارج میں ہوگا تو تحصیل حاصل لازم آتی ہے، (یعنی جو بات پہلے سے موجود ہے فاعل اسی کو پھر وجود عطا کرنے کی کوشش کرتا ہے) ناگزیر ہے کہ اس غایت و نتیجہ کے لیے کسی قسم کا بھی تقرر اس طرز پر کہیں ہو جس پر وہ مخصوص آثار مرتب ہوتے ہوں جو اس کے وجود سے مقصود ہے، اور اسی قسم کے تقرر کا نام تو وجود ذہنی ہے،

ان باتوں سے جو اس معاملے میں تمھاری رہنمائی کر سکتی ہیں، اور ہم جس کے اثبات کے درپے ہیں ایک بات یہ بھی ہے کہ بہت سی وہمی چیزیں جن کا اعیان اور واقع سے کوئی تعلق نہیں ہوتا یہ وہمیات بسا اوقات خارجی تحریکات اور تاثیرات کے سبب بن جاتے ہیں، اگرچہ ان پر وہ مخصوص آثار مرتب نہیں ہوتے جو ان کے وجود سے مقصود ہوتے ہیں، کیا تم نہیں دیکھتے کہ کسی لطیف اشتہائی (غذا) کا تخیل تمھارے بدن میں ایک خاص کیفیت کو نہیں پیدا کرتا، مثلاً ترشی کا تخیل آدمی میں ایک خاص قسم کا انفعال اور جھرجھری

پیدا کرتا ہے، اگر اس گھر کا جسے تم بنانا چاہتے ہو کسی قسم کا ثبوت کہیں نہیں ہو تو تمھارے اعضا کی تحریک کا باعث وہ کس طرح بن سکتا ہے،

بعض حاذق طبیبوں سے منقول ہے کہ بعض ایسے سلاطین جن پر فالج کا حملہ ہو گیا تھا اور اچھا نہ ہوتا تھا، طبیب نے صرف نفسیاتی تدبیروں اور خیالی تصورات سے علاج کیا حرارت عزیزی کو انھی تصورات کے ذریعے سے ابھارا جس نے مادّے کا ازالہ کر دیا، نیز بعض انسانی نفوس، قوت و طاقت و شرف و کرامت میں اس حد تک بلندی حاصل کرتے ہیں کہ وہ اپنے تصورات اور خیالات کو وجود و ظہور کے اس مرتبے تک پہنچا دیتے ہیں کہ ان خیالی صورتوں کا وجود خارجی وجود کا قایم مقام ہو جاتا ہے اور اس ذریعے سے مریض اچھے ہو جاتے ہیں، یا کوئی بدکار بھلا چنگا محض ان کی توجہ سے بیمار ہو جاتا ہے، یا ایک عنصر دوسرے عنصر کی شکل اختیار کر لیتا ہے، یہاں تک کہ جو آگ نہیں ہے آگ بن جاتا ہے، یا وہ ایسے اجسام کو اٹھا لیتے ہیں، ہلاتے ہیں جن کو ایک جماعت بھی نہیں اٹھا سکتی تھی، اور یہ ساری باتیں علوی انبساط، ملکوتی تائید معنوی شگفتگی، باطنی مسرت کی بدولت حاصل ہوتی ہیں، اس پر اگر تم یہ کہو، کہ حکما اس کی تصریح کرتے ہیں :—

کہ "طبائع (صور نوعیہ) کے طبعی اعمال و وظائف کی بھی غایت و غرض ہوتی ہے پس اگر نتائج و غایات کے لیے وجود عینی اور خارجی کے سوا کسی اور قسم کا وجود ہوتا ہے، اگر اس کو مان لیا جائے تو لازم آتا ہے کہ طبائع صاحب ذہن و ادراک عقل و شعور والے ہوتے ہیں، وہ اپنے افعال کے نتایج کو جانتے ہیں اور اپنی حرکات کی نہایت و انجام سے واقف ہیں، حالانکہ طبائع کا شمار جرمانی اشیا میں کیا جاتا ہے، (یعنی ان کا تعلق ان اجسام و اجرام سے ہوتا ہے جو شعور و ادراک سے بیگانہ ہیں)

میں کہتا ہوں کہ یہ وہ اعتراض ہے جو خطیب رازی کی جانب سے فلاسفہ پر اس نظریے کی تردید میں کیا گیا ہے کہ فلاسفہ اس بات کے قائل ہیں کہ عالی اور سافل طبیعتوں کے لیے طبعی غایتیں اور ذاتی نہایتیں ہوتی ہیں، اور غایت نفس اپنی ماہیت کی حیثیت سے فاعل کی فاعلیت کی علت ہوتی ہے، اور اس کے فعل کی تکمیل کرتی ہے کہ بسا اوقات غایت کی ماہیت کو فاعل اپنے

فعل کے صدور کا وسیلہ بنتا ہے،

اس کا جواب اشارات (ابن سینا) کے مقاصد کے شارح محقق (یعنی طوسی) نے یہ دیا ہے کہ ہم اس کو تسلیم کر لیتے ہیں کہ ان طبائع میں شعور و ادراک ان کی ذات کے حسب حال ہوا کرتا ہے اور اس لیے ان کے افعال و اعمال کے لیے غایت بھی ہوتی ہے، زیادہ سے زیادہ اگر کوئی بات یہاں کہی جا سکتی ہے تو صرف اس قدر کہ ان طبائع میں شعور جس قسم کا ہوتا ہے اسے بہت ادنیٰ اور ضعیف درجہ قرار دیا جا سکتا ہے،

خرما کے مادہ درختوں کا نر درختوں کی طرف میلان اور جھکاؤ خصوصاً اس صورت میں کہ قدرتی طور پر اس سمت اس کو جھکنا نہ چاہئے تھا، یہ مشاہدہ مذکورۂ بالا نظریہ کی تائید کرتا ہے، اسی طرح درخت کی جڑوں کا خاص کر پانی کی طرف میلان یا شاخوں کا دیواروں کے سامنے سے انحراف کر کے اپنے لیے دوسری راہ اختیار کرنا، یا جس شاخ میں پھل ہو خاص کر اسی شاخ میں پتوں کا اس لیے زیادہ پیدا ہونا تاکہ مختلف آفتوں سے پھل محفوظ ہو جائیں یا پھلوں کے مغز اور گودوں کو مختلف گبھوں میں چھپانا جیسا کہ عام طور پر نباتات میں دیکھا جاتا ہے، یہ سب تمھاری راہنمائی اس طرف کرتے ہیں جس کا ذکر ان حکمانے کیا ہے، یہاں اس کے سوا اور بھی بعض نورانی شعاعیں ہیں، جن کا ذکر مناسب مقام پر قریب ہے اگر خدا نے چاہا کیا جائے گا،

فصل

"چند شکوک اور چند فکوک" یعنی ان شکوک کا ازالہ اور حل"

معلم اول اور اس کے متبعین جنھیں حکمائے مشائین کہتے ہیں، اسی طرح شیخین یعنی ابو نصر و ابو علی اور ان کے تلامذہ بلکہ جمہور متاخرین کا خیال یہ ہے کہ اشیا کے ذہنی وجود اور ظلی ظہور کا ظرف ہم انسانوں کے اندر ہمارے عقلی وہمی حسی وغیرہ ادراکی قویٰ ہیں، یوں کہتے ہیں کہ کلیات کا وجود تو نفس مجرد میں ہوتا ہے، اور معانی جزئیہ کا قوت وہمیہ میں اور مادی صورتوں کا حس و خیال میں ٹھکانا ہے،

عوام الناس کو اس مسئلے کے سمجھنے میں متعدد دقتیں پیش آئیں،

مناسب ہے کہ ان کا یہاں ذکر بھی کیا جائے، اور انھیں سلجھایا بھی جائے،

پہلی دقت یہ ہے کہ جوہری حقائق اس بنیاد پر کہ جوہر ان کا ذاتی ہے اور یہ بھی ان کے یہاں مسلّم ہے کہ وجود کے مختلف انحاء ورنگ میں بھی ذاتیات بہرحال محفوظ رہتے ہیں، جیسا کہ وجود ذہنی کے اثبات پر جو دلائل قایم کیے گئے ہیں ان کا اقتضا ہے، بہرکیف اب اگر ان باتوں کو مان لیا جائے تو لازم یہ آتا ہے کہ جوہری حقایق کے لیے ضروری ہے کہ وہ جہاں کہیں بھی پائے جائیں جوہری ہوں، یعنی کسی موضوع اور محل میں ہو کر نہ پائے جائیں، ایسی صورت میں جوہری حقایق کا وجود ذہن میں اس صورت کے ساتھ کس طرح ممکن ہے کہ وہ ذہن کے لیے ایک عرض بن کر اس کے ساتھ قایم ہو جائیں،

ماسوا اس کے تم لوگوں کا خیال یہ بھی تو ہے کہ تمام ذہنی صورتیں دراصل (نفس کے) کیفیات ہیں، اس بنیاد پر لازم آتا ہے کہ وہ سارے معقولات اور معلومات جو بہ نظر اپنی اپنی ذاتوں کے کیف سے بالکل متخالف اور متباین ہیں، یہ سب مقولۂ کیف ہی کے نیچے درج ہو جائیں، اس کا جواب جیسا کہ شیخ (ابن سینا) کی کتابوں سے معلوم ہوتا ہے یہ ہے کہ "وہ موجود جو بحیثیت موجود ہونے کے موضوع یعنی محل سے مستغنی ہو یا جس سے موضوع (محل مستغنی) مسلوب ہو" یعنی جو جوہر کی عام تعریف ہے، اس معنی کے اعتبار سے جوہر کو وہ لوگ جنس نہیں قرار دیتے جنھوں نے اس کے جنس ہونے یا جوہری حقایق کے عنوان ہونے کا دعویٰ کیا ہے کیونکہ مذکورالصدر معنی کسی شے کا جنس نہیں ٹھیرایا جا سکتا "ورنہ اس جنس کے لیے جس فصل کو مقسم فرض کیا جائے گا وہی اس کا مقوم ہو جائے گی، کیونکہ یہ بدیہی بات ہے کہ جو فصل جنس کی مقسم ہوتی ہے اس کی طرف جنس نفس جنس ہونے کی حیثیت سے اپنے تقوم میں قطعاً محتاج نہیں ہوتی، بلکہ فصول مقسمہ جنس کے لیے خواص لازمہ ہوتی ہیں جس طرح خود جنس ان فصول کے لیے عرض لازم ہوتی ہے، البتہ جنس کو ان فصول کی طرف جو احتیاج ہوتی ہے (وہ تقومی تو نہیں) بلکہ جنس اپنے پائے جانے اور اپنے وجود وتحصل میں اس کی محتاج ہوتی ہے، مطلب یہ ہے کہ تحصیل تالیفی میں نہیں بلکہ اپنی تحصیل وجودی میں جنس ان

فصول کی محتاج ہے، (یعنی یہ فصول جنس کی ذات میں داخل ہو کر اس کو محصل و متقوم نہیں کرتے بلکہ جب جنس وجود کا لباس اختیار کرنا چاہتی ہے، تب ان کی ضرورت ہوتی ہے) گویا جنس کے ہر ہر حصے کی علت یہ فصل ہوتی ہے،

پس اگر جنس کی ماہیت، وجود بالفعل کو اس طور پر قرار دیا جائے کہ اس میں موضوع کے ساتھ نہ ہونے کی عدمی قید بھی لگی ہو، تو جو فصل اس کے وجود کی محصل فرض کی گئی تھی وہی اس جنس کے معنی اور ماہیت کی مقوم ہو جائے گی جیسا کہ اس کی طرف اشارہ کیا جا چکا ہے،

دوسرے طریقے سے اس کا جواب یہ بھی ہے کہ (موجود صرف موجود ہونے کی حیثیت سے جب اس طرح تصور کیا جائے کہ موضوع اور محل سے وہ مسلوب اور علیحدہ ہے) اگر جوہر کے اس معنی کو تمام جوہری حقایق کا جنس بنایا جائے تو اس سے لازم آتا ہے کہ جوہری حقایق کے کسی ایک فرد کے معدوم ہونے کی صورت میں ماہیت ہی منقلب ہو جائے،

جواب کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ اس شکل میں واجب بالذات کا متعدد ہو جانا ناگزیر ہو جائے گا کیونکہ معلوم ہو چکا ہے کہ نفس ماہیت کے ساتھ جعل و خلق اور تاثیر کا تعلق نہیں ہوتا اب اگر وجود ہی ماہیت ہو یعنی وجود ماہیت کا عین ہو یا ماہیت کا وجود جز ہو تو ضرورت ازلی ماہیت کے لیے ثابت ہو گی (جس کو وجوب ذاتی بھی کہتے ہیں) حالانکہ حق تعالیٰ کی ذات اس سے برتر اور پاک ہے کہ کوئی اس کا ساتھی اور شریک ہو، یا نظیر و عدیل ہو، باقی امکانی وجودات تو گزر چکا کہ ان کی حقیقتیں وہی ان کے وہ تعلقات ہیں جو ان کو اپنے فاعل کے ساتھ ہوتے ہیں، خود ان امکانی وجودوں کی ذات کیا ہے، اپنے خالق و مبدع کی طرف احتیاج و فقر،

اسی طرح جوہری جنسی حقیقت کا عنوان یہ قرار دینا کہ وہ ایک "بالفعل شے موجود ہے"، درست نہیں، اگرچہ یہ بات اس کے لیے لازم ہے، کیونکہ اس صورت میں پھر یہ ضروری ہونا چاہیے کہ جو ایسی چیز کو جانے جو بذات خود جوہر ہے، وہ یہ جانے کہ وہ موجود بھی ہے (حالانکہ واقعہ یہ نہیں ہے) بلکہ

جنس بننے کی جس عنوان میں صلاحیت ہے وہ یہ ہے کہ (جوہری حقایق کو) ایسی ماہیت والی شے قرار دیا جائے جو خارج میں جب موجود ہوتی ہے تو اس کا خارجی وجود موضوع اور محل میں نہیں ہوتا، یہی ایسی بات ہے جو جوہری حقایق کے لیے اس وقت بھی ثابت ہو سکتی ہے جب وہ ذہن اور عقل میں ہو، اور اس وقت بھی جب وہ خارج اور اعیان میں ہو، اب اس کا ذہن میں حصول ہونا اس بات کے منافی نہیں ہے کہ جب ذہن سے باہر وہ موجود ہو، تو اس وقت وہ کسی ایسے محل میں ہو کر نہیں پائی جاتی جس کا تقوم خود اپنی ذات سے ہو (یعنی حال کو اس کے تقوم میں دخل نہ ہو) پس جو چیز جوہر سے عقل میں حاصل ہوتی ہے وہ بھی جوہر ہی ہے، مگر اس لیے نہیں کہ وہ کسی موضوع اور محل میں نہیں ہے، بلکہ (اس حیثیت سے کہ جس کا ذکر کیا گیا) اس خیال کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ انواع و اشخاص جو جوہر کے نیچے مندرج ہیں ان پہ جوہر کا حمل کسی بیرونی سبب کا نتیجہ نہیں ہوتا، لیکن اسی جوہر پر جب اس بات کو محمول کریں کہ وہ بالفعل موجود ہے، جو اس جملے کا ایک جز ہے،

"وہ بالفعل اس طرح موجود ہے کہ کسی موضوع اور محل میں ہو کر نہیں پایا جاتا ظاہر ہے کہ اس کا بالفعل موجود ہونا یہ بغیر کسی خارجی سبب کے ناممکن ہے، پس اجناس عالی اور مقولات عشرہ میں سے جو اس کے نیچے مندرج ہیں ان پر بالفعل موجود ہونے کا حکم بغیر سبب کے ناممکن ہے، اور اس کی صورت وہ نہیں ہے جو ذاتی کو ذاتیات کے ساتھ حمل میں ہوتی ہے،

یعنی ذاتیات ذات پر بغیر کسی بیرونی علت اور سبب کے محمول ہوتے ہیں، ایسی صورت میں موجود بالفعل کے ساتھ ایک عدمی بات کے اضافے سے (یعنی موضوع و محل میں نہ ہونا) اس کے اضافے سے وہ کسی چیز کا جنس نہیں بن سکتا، اور نہ کسی ثبوتی اور وجودی معنی کے اضافے سے (یعنی یہ کہ موضوع اور محل میں ہو کر جو موجود بالفعل ہو) اس کے اضافے سے چاہیے کہ وہ باقی اجناس اور مقولات کی جنس بن جائے، بلکہ ایسا ہونا تو زیادہ قرین عقل و قیاس ہے، حالانکہ یہ اس کے بالکل خلاف ہے، جو حکما کے یہاں مسلم ہو چکا ہے،

لہ۔ یعنی حکما اس مفہوم کو کہ جو موجود موضوع اور محل میں ہو کر پایا جائے وہ جنس نہیں بن سکتا،

یہ ہے ان ساری باتوں کا خلاصہ جو انھوں نے اس امر کے اثبات میں کہ جوہر سے جو چیز عقل میں آتی ہے، وہ بھی جوہر ہوتی ہے، تقریریں کی ہیں،

لیکن یہاں ایک اور نکتہ بھی ہے، جس کی تفصیل ہم "حمل" کی بحث میں آیندہ انشاءاللہ تعالیٰ کریں گے جس کا حاصل یہ ہے کہ قایم بنفسہ (یعنی جو چیز بذات خود قایم ہو) اس کے مفہوم میں، اور قایم بغیرہ (یعنی جو غیر کے ساتھ قایم ہو) یہ جس پر صادق آتا ہے ان دونوں میں کوئی منافات نہیں ہے، اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ کہتے ہیں کہ نیستی، عدم، لاشے، لاممکن، شریک باری حرف حرکت وضع ممتنع الوجود، لاتناہی، وغیرہ مفہوموں کا حال ہے کہ ان پر ان کے نقیض اپنے معنے اور مفہوم کے لحاظ سے صادق آتے ہیں اور اس میں کوئی منافات نہیں ہے، یہ مسئلہ عجیب ہے خوب غور کرو،

بہر حال گزشتہ بالا تقریروں سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ عرض کا مفہوم جوہر کے مقولے سے باعتبار وجود ذہنی کے عام ہے، یعنی ذہنی جوہر اپنی ماہیت کے لحاظ سے جوہر ہوتا ہے، اور ذہن میں اس کا جو وجود ہے اس کے اعتبار سے وہ عرض ہے، تو اب دونوں میں کوئی منافات نہیں ہے، منافات اگر ہے تو ان مقولات میں ہے، جو ان مختلف حقیقتوں کے ذاتیات ہیں جن کا اندراج ان کے نیچے تسلیم کیا جاتا ہے،

باقی یہ بات کہ قوم علمی صورتوں کو کیف کے مقولے کے نیچے درج کرتی ہے اور اس سے یہ لازم آتا ہے کہ جوہر کی جو صورت عقل میں حاصل ہوتی ہے وہ جوہر بھی ہو اور کیف بھی اور اس بنیاد پر ایک ہی چیز کا دو مقولوں کے نیچے مندرج ہونا لازم آتا ہے،

تو اس کے جواب میں کہا گیا ہے کہ دراصل اس باب میں کچھ مسامحت ہوئی ہے، اور یہاں ذہنی امور کو خارجی چیزوں پر قیاس کر کے احکام ثابت کیے گئے ہیں، کیونکہ کیف سے یہاں کیا مراد ہے، اگر یہ مراد ہے کہ کیف ایک ایسی

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ یعنی عرض کا مفہوم جنس نہیں ہے ورنہ تمام عرضی اجناس اور جوہر کے سوا تمام مقولات عشر اجناس عالی باقی نہ رہیں گے ۱۲

ماہیت کا نام ہے جس کے وجود خارجی کے لیے ضروری ہے کہ وہ کسی موضوع اور محل میں ہو کر پایا جائے، اور تقسیم و نسبت کو مقتضی نہ ہو، یقیناً کیف اس معنی کے اعتبار سے عالی اجناس میں سے ایک جنس بن سکتی ہے، جس طرح جوہر بھی مذکورہ بالا معنی کے اعتبار سے ایک عالی جنس ہے، اور اس نقطۂ نظر سے دونوں (جوہر و کیف) ایسے دو متباین حقایق ہیں جو کسی ایک چیز پر صادق نہیں آسکتے، اور کسی ظرف (خارج ہو یا ذہن) کسی میں صادق نہیں آسکتے" اور اگر اس سے مراد ایسا عرض ہے جو بالفعل تقسیم اور کسی نسبت کو مقتضی نہ ہو، تو اس اعتبار سے اب وہ ایک ایسا عرض ہے جو تمام ان معقولات کے لیے جو ذہن میں پائے جائیں عام ہے، اور سب کو شامل ہے، اور اس لحاظ سے جوہر کی ماہیت اور کیف میں کوئی تمانع اور تنافی نہیں ہے، نہ صرف جوہر بلکہ اس کے سوا باقی تمام اعراض کی ماہیتوں سے بھی اس کا وہی تعلق ہے، جیسا کہ عرض کے مفہوم میں بیان کیا گیا، اس کے بعد عقلی اور علمی صورتوں کا دو مقولوں کے نیچے مندرج ہونے کا جو الزام لگایا گیا تھا وہ اٹھ گیا" یہ وہ تقریر ہے جو ان کے مقاصد کو پیش نظر رکھ کر کی جا سکتی تھی، لیکن اصل بات کچھ اور ہے جس کا انشاء اللہ تعالیٰ میں ذکر کروں گا،

یہاں ایک امر اور ہے جس کا جاننا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ عام طور پر جو یہ کہا جاتا ہے کہ جواہر کے کلیات بھی جواہر ہی ہوتے ہیں، اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ جوہر سے جو چیز عقل اور ذہن میں حاصل ہوتی ہے، اور جس کی یہ صفت بیان کی جاتی ہے کہ وہ ذہن میں ہے، اور اس کے لیے ایسا محل ہے جو اس کا محتاج نہیں ہے، بلکہ اس سے مستغنی ہے، یہ امر معقول جوہر ہوتا ہے، نہیں بلکہ بات یہ ہے کہ جوہر سے عقلی صورت چونکہ کبھی علیحدہ ہو جاتی ہے، اور کبھی پھر متعلق ہوتی ہے، اس لحاظ سے یہ صورتیں جب خارج میں پائی جاتی ہیں، تو محل کی محتاج نہیں ہوتیں، اور جب ذہن میں پائی جاتی ہیں تو اس کی محتاج ہوتی ہیں، گویا ان کی مثال اس مقناطیس کی ہے جو کسی کی مٹھی میں بند ہو، کہ لوہے کے کھینچنے کی خاصیت کے لحاظ سے کبھی تو اس کا حال یہ ہوتا ہے کہ جب مٹھی میں ہو تو اس خاصیت کا اس سے اظہار نہیں ہوتا، اور جب مٹھی سے باہر ہو تو یہ خاصیت اس میں واپس آجاتی ہے، مگر واقعہ یہ ہے کہ جن لوگوں نے ایسا خیال کیا ہے ان کو مغالطہ

ہوا ہے، اور انھوں نے حکمت میں حیثیات اور اعتبارات سے قطعاً چشم پوشی کی ہے، انھوں نے جزئی کی جگہ کلی کو فرض کرکے (یہ تشبیہ پیدا کی ہے) حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ حکما اس کلی کے متعلق جس کا وجود ذہن میں ہے، قطعی خیال یہ رکھتے ہیں کہ اعیان اور خارج میں اس کا پایا جانا محال ہے اور اسی طرح موضوع و محل سے اس کلی کا استغنا ناممکن ہے، بخلاف مقناطیس کے کہ وہ مشتھی میں رہ کر جذب سے محروم بھی ہو سکتا ہے، اور مشتھی سے باہر ہو کر لوہے کو کھینچ بھی سکتا ہے اور دونوں حالت میں اس کی شخصی ہویت بجنسہ اپنے حال پر قائم رہتی ہے، لیکن عقلی صورتوں کا قطعاً یہ حال نہیں ہے، بلکہ یہاں کلی سے ان کی مراد یہ ہے کہ جوہر کی کلی، جوہر کی وہ ماہیت ہے جس کو کلیت و جزئیت اور تمام ذہنی اور خارجی نسبتوں کی قید و شرط سے آزاد کرکے تصور کیا جائے جس کو یہ لوگ کلی طبعی بھی کہتے ہیں، جیسے اس ماہیت کو جو کلیت کی معروض اور اس کے ساتھ موصوف ہو اس کو وہ کلی عقلی کہتے ہیں کلی ثانی الذکر معنی کے لحاظ سے قطعاً کسی قسم کی شخصیت یا خارجی وجود سے موصوف ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتی، بخلاف اول الذکر معنی کے کہ اپنے انتہائی ابہام اور غایت بے تعینی کی وجہ سے مختلف و متنافی و متناقض قیود کے ساتھ مقید ہونے کی صلاحیت رکھتی ہے، مثلاً وحدت، کثرت، حلول، تجرد، معقولیت محسوسیت وغیرہ،

اور جوہر سے جو چیز عقل میں حاصل ہوتی ہے اگرچہ وجود ذہنی اور کلی ہونے کی وجہ سے وہ عرض ہوتی ہے، لیکن نفس اپنی ماہیت کے اعتبار سے ان لوگوں کے نزدیک وہ جوہر ہی ہے، کیونکہ جوہر کی ماہیت ہی ان کے نزدیک یہ ہے کہ وہ ایسی ماہیت ہے جس کی شان یہ ہے کہ جب اعیان اور خارج میں اس کا وجود ہو تو وہ کسی موضوع (محل مستغنی) میں نہ ہو، رہا مقناطیس کی مثال جہاں کہیں انھوں نے عقلی جوہر کے متعلق بیان کیا ہے، اس سے غرض یہ ہے کہ وجود کی خصوصی حالات سے قطع نظر کرکے مقناطیس کی نفس ماہیت

میں جذب آہن کی خاصیت ہے، اب مٹھی میں بند ہونے کے بعد اگر مقناطیس لوہے کو نہیں کھینچتا یا جب لوہے کے ساتھ اس کا مقابلہ ہوتا ہے اس وقت وہ کھینچتا ہے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ مٹھی کے اندر اور مٹھی سے باہر لوہے کے اعتبار سے مقناطیس کی حقیقت مختلف ہو گئی بلکہ دونوں حالتوں میں مقناطیس ایک ہی حقیقت اور ایک ہی صفت رکھتا ہے، اور وہ صفت یہ ہے کہ مقناطیس ایک پتھر ہے جس کی شان یہ ہے کہ وہ لوہے کو کھینچتا ہے اور مثال و ممثل لہ میں صرف اتنی مناسبت بھی کافی ہے،

اس پر اگر تم یہ کہو کہ شیخ نے الٰہیات شفاء وغیرہ میں اس کی تصریح کی ہے کہ "جواہر کے فصول کے لیے ضروری نہیں ہے کہ وہ اپنی ماہیت کے اعتبار سے جوہر ہی ہوں، اگرچہ جوہر کا مفہوم ان فصول پر اس طور پر صادق آتا ہے جیسے عرض لازم اپنے معروض پر صادق آتا ہے کیونکہ اگر ایسا نہ ہوگا تو پھر ہر فصل کے لیے فصل کی ضرورت لاتناہی حدود تک پیش آتی چلی جائے گی"

پس جیسا کہ شیخ نے ذکر کیا ہے فصول جوہر کے مقولے کے نیچے مندرج نہیں ہوتے اگر اس کو صحیح مان لیا جائے تو ضروری ہوا کہ وہ کسی اور مقولے کے نیچے مندرج ہوں، جو جوہر نہ ہو، بلکہ عرضی مقولات میں سے کوئی ہو، اس کے بعد لازمی طور پر یہ ماننا پڑے گا کہ ایک ہی حقیقت ایک ہی وجود کے اعتبار سے جوہر بھی ہو، اور عرض بھی اس لیے کہ ہر نوع اپنی فصل کے ساتھ وجوداً متحد ہوتی ہے،

میں کہتا ہوں کہ جوہری نوعوں کے فصول اگر بالذات مقولۂ جوہر کے نیچے مندرج نہ ہوں تو اس سے قطعاً یہ لازم نہیں آتا کہ یہ فصول کسی اور مقولے کے نیچے درج ہو جائیں، اور ان کا عرض ہونا اس کے بعد اس لیے ضروری ہو جائے کہ عرض کا مفہوم تمام عرضی مقولات کے لیے عرض عام لازم ہے، وجہ یہ ہے کہ ایسے بسیط حقایق جن کے لیے نہ فصل ہے نہ جنس، اگر وہ مقولات میں سے کسی مقولے کے نیچے درج نہ ہوں تو عقلاً و نقلاً اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، خود شیخ نے شفا کے باب قاطیغوریاس میں اس کی تصریح بھی کی ہے،

بعض علمائے کلام نے اس دقت کو حل کرتے ہوئے یعنی کسی شے واحد کا

جوہر بھی ہونا اور عرض بھی ہونا، اور وہ بھی کلی شکل میں ہو، یا جزئی شکل میں معلوم ہو، یا علم، ہر حال میں اس طرح ہونا کس طرح جائز ہو سکتا ہے،

اس کے جواب میں انھوں نے یہ تقریر کی ہے کہ ہم اشیا کا جب تصور کرتے ہیں تو اس کے بعد ہمارے اندر دو باتیں حاصل ہوتی ہیں، ایک تو یہ ہے کہ ذہن میں ایک شے موجود ہوئی، اور وہ معلوم ہے، کلی ہے، لیکن ذہن میں اس کا حلول نہیں ہوتا، اور نہ وہ ذہن کی صفت اور نعت بنتی ہے، ذہن میں اس کا حصول اس طرح ہوتا ہے، جیسے زمان اور مکان میں اشیا کا حصول ہو،

دوسری بات یہ ہے کہ (اس حصول کے بعد) ایک شے خارج میں موجود ہوتی ہے، اور اسی کا نام علم ہے، وہ ایک جزئی امر ہے، اور ایک ایسا عرض ہے جو ذہن کے ساتھ اسی طرح قایم ہے، جیسے اور تمام نفسیاتی کیفیات اور صفات اس کے ساتھ قایم ہیں،

اس تمہید کے بعد وہ کہتے ہیں کہ اب کوئی پیچیدگی باقی نہیں رہی، کیونکہ اشکال کا سارا دار مدار اس پر تھا کہ ایک ہی شے کا جوہر و عرض یا علم و معلوم ہونا یا کلی و جزئی ہونا لازم آتا،

میں کہتا ہوں کہ اس شخص نے جو دو باتیں کہیں، اس سے کیا مراد ہے، اگر یہ غرض ہے کہ یہاں ایسے دو امر پیدا ہوتے ہیں جن میں مغائرت صرف اعتباری ہے، جیسا کہ حکما اور محققین کی رائے ہے، تو اس تقریر سے صرف اس اشکال کا ازالہ ہو سکتا ہے، جو علم و معلوم، کلی و جزئی کے ایک ہو جانے کے متعلق پیدا ہوتا تھا، لیکن ایک ہی جزئی کے جوہر و عرض ہونے کی جو وقت تھی تو مجرد اس بیان سے قطعاً وہ حل نہیں ہوتی اور نہ اس سے اس کا جواب پیدا ہوتا ہے،

اگر ان دو امور سے غرض یہ ہے کہ یہ دونوں بالذات باہم ایک دوسرے کے بالکل غیر ہیں، تو قطع نظر اس سے کہ یہ بات ذوق و وجدان کے بھی سراسر خلاف ہے، اور یہ ایک تیسرا مذہب ہے، جس پر کوئی دلیل بھی نہیں ہے، یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ حکما کے مسلمات میں سے یہ بات ہے (جیسا کہ

اس کا بیان آگے آئے گا) کہ تمام وہ مجرد صورتیں جو خود اپنی ذات کے ساتھ قایم ہیں وہ خود ہی علم بھی ہوتی ہیں اور خود ہی اپنی ذات کی عالم بھی اور بذات خود معلوم بھی اور اسی پر انھوں نے اس مسئلے کی بنیاد قایم کی ہے کہ اللہ تعالیٰ کو اپنی ذات کا، یا ملائکہ روحانیین کو اپنی اپنی ذوات کا علم کس طرح ہے،

اب اگر اس نظریے کو مان لیا جائے جو اس متکلم نے پیش کیا ہے تو لازم آتا ہے کہ نفس انسانی جس وقت اپنے معقولات و معلومات کا تصور کرتا ہے اس وقت وہ ان کے وجود کے محصل اور موجد بھی ہے، اور یہ کہ نفس انسانی ان مجرد اور عقلی ذاتوں کی عالم بھی اور ان کی فعال و خلاق بھی ہے، کیونکہ اس شخص کا یہ اعتراف ہے کہ اشیا کے تصور کے وقت ہم میں ایک ایسی چیز پیدا ہوتی ہے جو اگرچہ معقول و معلوم ہے، لیکن نہ ذہن کے ساتھ قایم ہے، اور نہ ذہن سے باہر کسی اور چیز میں، جیسا کہ اس کے ظاہر بیان کا اقتضا ہے،

ظاہر ہے کہ کسی ایسے عقلی جوہر کے متعلق جس کا وجود مستقل ہے (یعنی کسی کے ساتھ قایم نہیں ہے) اس کا فعال و خلاق نفس انسانی کو قرار دینا کہاں تک درست ہو سکتا ہے، خواہ یہ فعالیت و خلاقیت اسی معنی میں کیوں نہ استعمال کیے جائیں جو خدا کے سوا دوسرے فعال قویٰ کے متعلق مستعمل ہے، یعنی استعداد بخشنے اور اس کی صلاحیت پیدا کرنے کے معنی میں جس کو اعدادی فعالیت کہتے ہیں، آخر اس کے بھی کوئی معنی ہوئے جب کہ نفس کو تمام معقولات و معلومات کا قابل بالقوۃ قرار دیا جاتا ہے، بایں معنی کہ در اصل معقولات کو قوت سے فعل کی جانب تو وہ طاقت لاتی ہے جو عقل بالفعل ہے، اب اگر نفس کو عقل کی مفید اور موجد قرار دیا جائے تو دو حال سے خالی نہیں، یا تو اس کو ایسی علت ٹھیرائیں گے جس سے عقل کے وجود کا افاضہ ہوا، اس صورت میں لازم آتا ہے کہ جو چیز اپنی ذات کے اعتبار سے بالقوۃ تھی اس نے اس شے کو جو بذات خود بالفعل تھی اسی کو قوۃ سے نکال کر فعلیت کی طرف لے آئی، حالانکہ یہ محال ہے،

یا نفس عقل کی علت قابلہ ہوگا، تو اس مسلک کے خلاف ہے

جو اس شخص نے اختیار کیا، کیونکہ جو چیز کسی چیز کے قابل ہو گی تو ضرور ہے کہ قابل اس شے کا محل بھی ہو، اور اگر نفس کو اس عقل سے ان دو تعلقات میں سے کوئی تعلق نہ ہو، اور وہ اس کی علت غائی بھی نہ ہو کہ اس کا نہ ہونا تو ظاہر ہے، اور نہ نفس عقل کی صورت ہے، یعنی علت صوری بھی نہیں ہو سکتا، کیونکہ جو بات کہی گئی ہے اس کے اعتبار سے معاملے کا بالعکس ہونا قرین عقل ہے، نتیجہ یہ نکلا کہ نفس کو ان معقولات و معلومات کے ساتھ کوئی تعلق باقی نہ رہا، ایسی صورت میں نفس کو ان معقولات کے وجود کا منشا اور منبع کس طرح قرار دیا جا سکتا ہے، ماسوا اس کے حدوث، اور تجدد، عقل بالفعل ہونے کے قطعاً منافی ہے، جیسا کہ حکما کے نزدیک مسلم ہے،

نیز اس بنیاد پر یہ بھی لازم آتا ہے کہ جو چیز معلوم ہو، وہ ایک ہی اعتبار سے کلی بھی ہو اور جزئی بھی، کلی تو اس لیے ہو گی کہ وہ ایک ایسا امر معقول ہے جو تمام خارجی تشخصات سے مجرد ہے، اور اسی کو کلی کہتے ہیں،

اور جزئی اس لیے کہ جب معلوم کا نفس کے آگے ایسا حصول ہو جسے استقلالی حصول کہتے ہیں، یعنی نفس کے ساتھ اس کا قیام نہ ہو تو ضروری ہے کہ وہ بذات خود متشخص بھی ہو، کیونکہ ذہن سے خارج کسی شے کا وجود خود اس شے کے تشخص کے مرادف اور مصادق ہے،

لیکن اس مقام کی صحیح تحقیق یہ ہے کہ جس ماہیت کے افراد زیادہ اور کثیر ہوں ایسی ماہیت کا تشخص ظاہر ہے کہ خارجی لواحق اور ہیئتوں کی وجہ سے ہوتا ہے، اب اگر واقعی حصول کے سوا (یعنی واقع میں اس کو جو حصول ہے اس حصول کے سوا) ماہیت کے لیے کوئی ایسا حصول نہ ہو جس میں اس کو ان تمام آلودگیوں اور لباسوں سے علیحدہ کر لیا گیا ہو، (جو واقع کے اعتبار سے اس کو لاحق ہوئے ہیں) جب تک ایسا نہ ہو گا، ماہیت کی کلیت یا کلیت کی صفت، یا اس صفت کے ساتھ موصوف ہونا کہ وہ اشتراک کو قبول کرتی ہے، ناممکن ہے، پس ضروری ہوا کہ ماہیت کے لیے کوئی حصول ضرور ہو، اور یہ حصول اس کے لیے ہو، جس نے اس کو ان آلودگیوں سے پاک کیا ہے،

جو عموم اور اشتراک کے قبول کرنے میں مانع تھیں، اور جب کسی چیز سے کسی چیز کو جدا کریں گے تو جو چیز جدا کی جائے گی ضروری ہے کہ اس کا کوئی وجود ہو، اور یہ بھی ضروری ہے کہ ماہیت کے جس وجود کو تمام آلائشوں سے معرا اور پاک کیا گیا ہے، یہی وجود اس کا وہ حصول ہو جو معرا کرنے والے کی ذات کے اعتبار سے اس کے لیے ضروری ہے، پس ماہیت کا تجردی وجود جب اس کا وجود ہوا جس کو ذہن کے ساتھ ارتباط و تعلق ہے اور ظاہر ہے کہ جزئی مواد سے صورتوں کو جدا کر کے ملاحظہ کرنا اور ہیولانی عوارض سے اشیا کی تجرید، یہ سارا کام انسان کا ذہن ہی کرتا ہے، پس حاصل یہ ہوا کہ ماہیت کے تجردی وجود کا تعلق ذہن کے ساتھ وہی حلول اور قیام کا ہے، اس کے سوا کوئی دوسرا تعلق دونوں کے درمیان میں پیدا نہیں ہو سکتا، کیونکہ حلول کے معنی اس کے سوا کچھ نہیں ہیں کہ حال کا جو وجود فی نفسہ ہو، یہی اس کا وہ وجود ہو جو محل کے لیے ہے،

بہر حال اس تقریر کے بعد یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ جتنی صورتیں ابھی مادے کے ساتھ متعلق ہیں اور اب تک نفس کے ساتھ ان کا قیام نہیں ہوا ہے، اور نہ ان دونوں میں کوئی ربط ہوا ہے، یہ تمام صورتیں جزئی اور محسوس صورتیں ہیں، ان میں نہ کوئی کلی ہے اور نہ عقل کے معلومات میں سے ہے، کیونکہ ابھی تک مادے کی ان آلودگیوں، اور آلائشوں سے وہ پاک نہیں ہوئی ہیں جو عقلی حصول سے شے معلوم کو روکتی ہیں، حالانکہ یہاں یہ فرض کیا گیا تھا کہ وہ معقول ہو چکی ہیں، یعنی ان کا حصول عقل میں ہو چکا ہے، اور وہ ایک ایسے وجود کے ساتھ موجود ہیں جو اس خارجی وجود سے ایک علیحدہ وجود ہے، جہاں صورت جسمانی پردوں اور مادی حجابوں ظلمانی آلائشوں میں غرق رہتی تھی،

اس کے سوا میری سمجھ میں یہ نہیں آتا کہ جب معلوم ایسا موجود ہوتا ہے جو مادے سے مجرد ہے اور بذات خود قایم ہے، اور یہی حال نفس کا بھی ہے (یعنی مادے سے مجرد ہے اور بذات خود قایم ہے، تو اس کے بعد پھر یہ کہنا کہ "معلومات (یا علمی صورتیں) ان کا وجود نفس میں ہے" اس کے معنی کیا ہوئے؟

آخر ان دونوں میں سے ایک ظرف اور دوسرا مظروف بغیر کسی ترجیحی وجہ کے کیوں بن گیا، حالانکہ ایسی دو چیزوں کے درمیان ظرفیت کا تعلق جو باہم ایک دوسرے سے بالکل علیحدہ اور مبائن ہیں، یہ بات تو صرف ان ہی چیزوں میں ہوتی ہے، جن میں مقدار اور جرمیتہ ہو،

ہاں! جس کا دل اللہ کے نور سے روشن ہوا ہو، اور اس نے ملائکہ کے علوم کا کچھ مزہ چکھا ہو، اس کے لیے یہ ممکن ہے کہ وہ اس موقع پر اسی مسلک کو اختیار کرے، جس کی طرف میں گیا ہوں، اور آغاز بحث میں بھی اس کی طرف اشارہ کر چکا ہوں، اور وہ یہ ہے کہ اپنے خیالی و حسی معلومات و مدرکات کے ساتھ نفس کو جو نسبت ہوتی ہے وہ اس نسبت سے جو محل قابل اور مقبول میں ہوتی ہے اس سے بھی زیادہ اس نسبت سے مشابہ ہے جو فاعل و خالق اور اس کی مخلوقات میں ہوتی ہے،

اس مسلک کو اختیار کرنے کی وجہ سے وہ سارے اعتراضات جو وجود ذہنی پر اس لیے کیے جاتے ہیں، کہ پہلے یہ مان لیا جاتا ہے کہ مدرکات و معلومات کا نفس مدرک محل ہوتا ہے اور یہ کہ کسی شئے کے کسی دوسری شئے کے ساتھ قیام کے معنی یہی ہیں کہ شئے قایم کا اس میں حلول ہے،

اعتراضات یہ ہیں، مثلاً لازم آتا ہے کہ نفس جوہری صورتوں کا ہیولیٰ و مادہ ہو جائے، اور یہ کہ جو ہر عرض اور کیف بن جاتا تھا، اور یہ کہ نفس ایسی چیزوں سے متصف ہو جو اس میں نہیں ہیں، مثلاً حرارت، برودت، (ٹھنڈک) حرکت، سکون، زوجیت، فردیت، حجریت، (پتھر ہونا) یہ اور اس کے سوا اور بھی پیچیدگیاں ہیں، جو اس مقام پر لازم آتی ہیں، پس جب یہ ثابت اور محقق ہو جائے کہ ان صورتوں کا نفس میں قیام اس طرز سے نہیں ہے جیسا کہ حلول میں ہوتا ہے، بلکہ اس کی نوعیت دوسری ہے، تو ان اعتراضات میں سے کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا، اور اس کی بھی ضرورت نہیں رہتی کہ خواہ مخواہ یہ دعویٰ کیا جائے کہ نفس کے ساتھ جو چیز قایم ہے، یہ اور بات ہے، اور جو اس کے لیے حاصل ہے، یہ اور بات ہے، کہ نفس کو یہی تعلق تمام محسوسات کے ساتھ ہے، خواہ ظاہری ہوں

یا باطنی، لیکن حقیقی اور اصیل انواع سے جو عقلی صورتیں حاصل ہوتی ہیں، نفس کے ساتھ ان کا کیا تعلق ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ نفس اور ان نورانی و عقلی ذاتوں میں ایک قسم کی اشراقی نسبت قایم ہے ہو جاتی ہے، جن کا تعلق (عالم تکوین سے نہیں) بلکہ عالم ابداع سے ہے (جہاں حق تعالیٰ اشیا کو بلا مادہ کے پیدا فرماتا ہے) ان کو اپنے جنسی انواع کی تمثال اور اصنام سے وہی تعلق ہوتا ہے، جو عام خیال کی بنیاد پر ان صورتوں کو خارجی اشخاص سے ہوتا ہے، جنھیں ذہن خارجی اور شخصی مادّوں سے منتزع کرتا ہے۔

اس توجیہ کی بنیاد دراصل افلاطون کے اس نظریے پر ہے جو "مثل افلاطونیہ" کے نام سے مشہور ہے، بہر حال وہ نورانی اور عقلی ذاتیں اگرچہ بذات خود قایم بالذات اور ان کا تشخص خود ان کی ذات سے ہوتا ہے، لیکن نفس انسانی چونکہ کثیف جسمانی تعلقات کی بنیاد پر اپنی ادراکی طاقتوں میں کمزور اور درماندہ ہے، اس لیے ان عقول نورانیہ کا مشاہدہ بوجہ کمال اسے میسر نہیں ہوتا، اور پورے طور پر اس کی رسائی ان تک نہیں ہو سکتی ہے، بلکہ نہایت ضعیف اور ناقص سی جھلک اس پر پڑتی ہے، جیسے گرد آلود مطلع میں کوئی چیز دور سے نظر آتی ہو، یا کمزور بینائی والے کو دور سے کوئی سایہ نظر آتا ہو، جس کے متعلق اس کے دماغ میں کبھی خیال گزرتا ہے کہ یہ زید ہے یا عمرو ہے یا بکر ہے یا خالد ہے، وغیرہ بلکہ اس میں بھی شک ہوتا ہے کہ یہ آدمی ہے یا درخت ہے یا پتھر ہے۔

اسی طرح سے نفس انسانی نورانی مثالوں اور عقلی صورتوں کے کلی ادراکات اور اس میں جو ابہام و عموم، اشتراک وغیرہ کے صفات ہیں، وہ مختلف شکوک اور احتمالات میں مبتلا رہتا ہے، اور یہ سب وجود کے ضعف اور اس کی معقولیت و معلومیت کی کمزوری و سستی کا نتیجہ ہوتا ہے، اور یہ بات اس وجہ سے بھی پیدا ہوتی ہے کہ عالم اور مدرک کی جانب سے کوتاہی اور قصور ہوتا ہے، کیونکہ ادراک کا ضعف اور علمی راہوں کی کمی جس طرح مدرک اور عالم کی جانب سے اس وجہ سے ہوتی ہے کہ اس کی قوہ ادراکہ اور علمی طاقت بذات خود ضعیف ہوتی ہے، جیسا کہ بچوں کے عقول کا حال ہے۔

اور کبھی ادراک تام میں کوئی خارجی مانع پیش آجاتا ہے، مثلاً جن نفوس کے سپرد ابدان و اجسام کی تدبیر ہے عالم ظلمات کے ساتھ متعلق ہونے کی وجہ سے (وہ ادراک تام سے محروم ہوتے ہیں) اور مدرک و معلوم کی وجہ سے ادراک میں جو نقص پیدا ہوتا ہے، اس کی دو صورتیں ہوتی ہیں، کبھی تو اس شے مدرک و معلوم میں کوئی کوتاہی اور بذات خود کوئی پوشیدگی ہوتی ہے، اور کبھی شے معلوم و مدرک کا کمال و جلال اور اس کے ظہور کی شدت اور تیزی اس کی وجہ ہوتی ہے،

پہلی بات ان امور میں ہوتی ہے جو وجوداً ضعیف ہوتے ہیں، مثلاً زمانہ یا عدد یا ہیولیٰ اور اسی قبیل کی چیزیں، لامحالہ ان کا تعلق کمزور ہوتا ہے، کیونکہ ان میں عقل و معقول یا علم و معلوم در اصل حقیقت کی رو سے متحد ہوتے ہیں،

اور دوسری بات رفیع المرتبۃ اور حد ادراک سے بالاتر چیزوں میں ہوتی ہے کیونکہ نفس اپنے ضعف اور ان کی غایت قوۃ کی وجہ سے انھیں برداشت نہیں کر سکتا جیسے عقول فعالہ کا حال ہے،

اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ قوۃ مدرکہ شے معلوم کے فرط جمال و شدت جلال کی وجہ سے مبہوت و مقہور ہو جاتی ہے، اور اس کی شدۃ نوریت اور انتہائی درخشانی کی وجہ سے چکا چوند لگ جاتی ہے، اس کی بے تحاشہ قوت اور لامحدود استیلا کا نتیجہ یہ ہوتا ہے، کہ کوئی اس کو اپنی پوری گرفت میں نہیں لا سکتا جیسا کہ واجب الوجود کے ادراک میں عقل کا حال ہو جاتا ہے،

خلاصہ یہ ہے کہ معقولات کلیہ کے ادراک کے وقت عقل، عقلی اور مجرد ذاتوں کا ادراک کرتی ہے، لیکن اس طور پر نہیں کہ نفس ان کو کسی چیز سے منتزع کرتا ہے، یا اس معقول کو کسی محسوس سے چھڑا کر حاصل کرتا ہے، جیسا کہ عام حکما کا خیال ہے، بلکہ یہاں محسوس سے متخیل امور کی طرف اور متخیلات سے معقولات کی جانب منتقل ہوتا ہے، یا یوں سمجھو! کہ نفس دنیا سے کوچ کر کے آخرت کی طرف سفر کرتا ہے، اور آخرت سے بھی آگے بڑھ کر ماورا کی طرف روانہ ہوتا ہے، یا یہ کہ یہ سفر عالم اجرام سے عالم مثال کی طرف اور مثال سے عالم معقولات کی سمت ہوتا ہے، حق تعالیٰ کے قول :-

ولقد علمتم النشاءۃ الاولیٰ فلولا تذکرون۔ | تم نے پہلی نشاۃ (آفرینش) کو تو جان چکے ہو، پھر چونکتے کیوں نہیں ہو،

اسی معنیٰ کی طرف اشارہ ہے، کیونکہ آخرت کے امور کی معرفت دراصل دنیاوی امور کی معرفت میں پوشیدہ ہے، کیونکہ (آخرت اور دنیا میں) تضائف کی نسبت ہے اور ظاہر ہے کہ متضائفین میں سے ایک دوسرے کے ذریعے سے جانا جاتا ہے، لیکن یہاں بات اس حد پر پہنچ گئی ہے، جہاں سے سمجھا جا سکتا ہے کہ ہم مباحثے کی راہوں سے ہٹ گئے (اس لیے اس بات کو یہیں ختم کرتے ہیں) اور ہم پھر انہی مباحث کی جانب متوجہ ہوتے ہیں جس میں مشغول تھے،

گفتگو اس میں تھی کہ علم دراصل وجود ہی کے ایک رنگ ونحو کا نام ہے، یعنی اس مجرد کا نام ہے، جو جوہر درّاک و عالم کے لیے یا اس کے سامنے حاصل ہوتا ہے، جیسا کہ اپنی جگہ اس کی تحقیق میں آیندہ کروں گا (اسی کے ساتھ یہ بھی معلوم ہونا چاہیئے) کہ جوہری وجود ہو یا عرضی، ہر ایک کے لیے ایک ماہیت کلیہ ہوتی ہے، جسے اہل اللہ اپنی اصطلاح میں عین ثابت کہتے ہیں، اور میرے مسلک میں بذات خود یہ نہ موجود ہوتی ہے اور نہ معدوم، اور نہ وجودی صفات، مثلاً علیّت اور معلولیت یا تقدم وتاخر وغیرہ سے یہ موصوف ہوتی ہے، جیسا کہ پہلے بھی اس کا حال گزر چکا،

پس جس طرح محسوسات ومعقولات میں سے جو چیزیں فی نفسہٖ موجود ہیں، ان کا شمار دراصل مادی، یا مجرد وجودوں میں ہے، اور ان کے لیے ایسی ماہیت ہوتی ہے جو ان کے ساتھ متحد ہوتی ہے، اور ان کے وجود کے ساتھ بالعرض موجود ہوتی ہے، اسی طرح جو موجود رابطی ہے، یعنی ادراکی قوتوں کے معلومات یا ان کے مشاہدات یا جو ان قوتوں کے آگے حاضر ہیں، یہ بھی دراصل حسی اور عقلی وجودات ہیں، حسیات کی حالت یہ ہوتی ہے کہ ان کا وجود نفس انسانی کے وجود سے جدا اور علیحدہ ہوتا ہے، اور نفس کے سامنے وہ ایسے واسطے کے ذریعے سے جو ان کا مظہر ہوتا ہے، یا ان کے ظہور کی جو جگہ ہوتی ہے وہ حاضر ہوتے ہیں، یہ واسطے اور ذرایع مثلاً آنکھوں کی رطوبت جلیدیہ ہوتی ہے،

آئینہ ہوتا ہے، خیال ہوتا ہے جن میں ان کا حلول نہیں ہوتا،

اور عقلیات کی صورت یہ ہوتی ہے کہ خود نفس ترقی کرکے ان تک پہنچتا، اور ان کے ساتھ اتصال حاصل کرتا ہے، لیکن یہاں بھی حلول کا تعلق پیدا نہیں ہوتا، یعنی نفس میں ان امور کا حلول نہیں ہوتا، اور یہ عقلیات بذات خود تشخصی وجود رکھتے ہیں، اور اپنی اپنی ماہیت کے اعتبار سے ایسے کلیات ہوتے ہیں، جو کثیرین پر صادق آتے ہیں، اور یہ کثیرین دراصل ان کے نوعی اصناف کے اشخاص ہوتے ہیں، ان ماہیتوں کا یا ان عقلی مفہومات کا حصول اور ان کا وقوع وجودوں کے مختلف انحاد و اطوار کے ساتھ ایک قسم کا طفیلی اور تبعی حصول اور عکسی وقوع کے مانند ہوتا ہے، ان کے حصول اور وقوع کی نوعیت گویا ایسی ہوتی ہے جیسے شفاف اور صیقل دار چیزوں میں اشیا کے عکس کا حال ہوتا ہے، جو صفائی، بساطت اور ہو بہو ہونے میں وجود کے ہم مثل ہوتے ہیں، لیکن باوجود اس کے ان عکوس و اشباح پر کوئی یہ حکم نہیں لگا سکتا کہ وہ جوہر ہیں یا عرض، پس جس طرح آئینے میں انسان کی صورت کا تخیل اس طرز پر ہوتا ہے کہ کوئی اس کو یہ نہیں کہہ سکتا کہ واقعی وہاں کوئی انسان موجود ہے، بلکہ اس عکس کا وجود دراصل انسان کی شبیہ اور اس کا شبح ہوتا ہے، اور واقعی انسان کے تحقق کے ساتھ آئینے والی صورت کا بھی بالعرض تحقق ہوتا ہے، بجنسہ یہی حال حیوان، نبات، حرکت، حرارت وغیرہ کے اس مفہوم کا ہے، جو ذہن میں حاصل ہوتا ہے کہ یہ ان اشیا کے مفہومات ہوتے ہیں نہ کہ ان کی عین ذات اور ان کے واقعی حقایق ہوتے ہیں، اور کسی شے کے مفہوم کے لیے کوئی ضروری نہیں ہے کہ وہ اس شے کا فرد بھی ہو،

خلاصہ یہ ہے کہ خارجی موجودات جب نفس انسانی کے سامنے آجاتے ہیں تو نفس کی صقالت و صفائی اور مادے سے مجرد ہونے کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اس میں ان موجودات کی عقلی اور خیالی اور حسی صورتیں حاصل ہوجاتی ہیں، ٹھیک آئینے میں جس طرح ان اشیا کے عکوس و اشباح و خیالات کا حصول ہوتا ہے، البتہ دونوں حصولوں میں فرق یہ ہے کہ آئینے والے حصول میں ایک قسم کے

قبول کرنے کا رنگ ہوتا ہے، یعنی گویا ان صورتوں کا آئینہ قابل ہوتا ہے، اور نفس کے اندر اس حصول کی کیفیت فعل اور تاثیر سے زیادہ مشابہ ہوتی ہے،

یہ نہ خیال کرنا چاہئے کہ میں نے جو بات کہی یہ بجنسہ وہی نظریہ ہے۔ جو ان لوگوں کی طرف منسوب ہے جن کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ شبح اور مثال کے قائل ہیں (یعنی علم کی حقیقت ان کے یہاں حصول باشباح ہے) بلکہ ان دونوں مسلکوں میں فرق ہے، ان لوگوں کا خیال یہ ہے کہ خارج میں مثلاً انسان کی ماہیت اور اس کی ذات ہوتی ہے، اور ذہن میں ماہیت نہیں بلکہ صرف انسان کا شبح اور اس کی مثال ہوتی ہے، اور ہمارا خیال یہ ہے کہ انسانی ماہیت اور اس کا عین ثابت دونوں طرفوں اور موطنوں میں محفوظ رہتا ہے، لیکن باوجود اس کے ان میں سے کسی ایک جگہ بھی وجود اور ہستی سے بذات خود اسے کوئی سروکار نہیں، جیسا کہ ہم اسے ثابت کر چکے ہیں لیکن اس بے سروکاری کے ساتھ بھی ماہیت کو وجود کے کسی نحو و پیرایہ اور طرز کے ساتھ یا مختلف انحا کے ساتھ ایک قسم کا اتحاد ہوتا ہے، مثلاً انسان ہی کو لو، اس کے مفہوم کو وجود کے کسی خاص طرز کے ساتھ یا تو خارج میں ایسا اتحاد ہوتا ہے کہ اس پر جوہر ہونا، ابعاد ثلاثہ (طول و عرض و عمق) کے قابل ہونا، نشو و نما کی صفت سے موصوف ہونا یعنی نامی ہونا، حساس ہونا، مدرک معقولات ہونا، یہ سب باتیں صادق آتی ہیں، یا اس قسم کے وجود سے اتحاد ہوتا ہے کہ اس پر یہ صادق آتا ہے کہ وہ ایک ایسا جوہر ہے جو مادّے سے بالکل پاک ہے، یعنی وہ ایک عقلی جوہر مفارق ہے جس کا نام افلاطون اور اس کے پیشروؤں کی زبان میں روح القدس ہے،

یا انسان کے اس مفہوم کو وجود کے کسی نحو خاص سے ذہن میں گو نہ ایسا اتحاد ہوتا ہے، کہ اس پر یہ صادق آتا ہے کہ وہ ایک ایسا نفسانی عرض ہے جو قسمت اور نسبت کو قبول نہیں کرتا، پھر خواہ وہ حال ہو یا ملکہ ہو (یعنی انسان کی علمی صورت مقولۂ کیف کے نیچے درج ہو کر یا حال ہو گی اگر یہ سہولت زائل ہو جائے، یا ملکہ اگر راسخ ہو جائے)

ایک تحقیق اور اس کی تفصیل

تمھیں یہ معلوم ہونا چاہئے کہ کسی ایک شے کو جب کسی دوسری شے پر حمل کرتے ہیں تو اس حمل اور اتحاد کی دو صورتیں

ہوتی ہیں،

ایک تو وہی حمل شائع صناعی ہے، جس کا نام حمل متعارف ہے، اور یہ حمل فقط یہ بتاتا ہے کہ موضوع اور محمول میں وجوداً اتحاد ہے، اس کا مآل یہ ہوتا ہے، کہ موضوع محمول کے افراد میں سے ہے، خواہ حکم موضوع کے صرف مفہوم پہ کیا جائے جیسا کہ قضیۂ طبیعیہ میں کیا جاتا ہے، یا حکم موضوع کے افراد پہ ہو جیسا کہ عام محصورہ قضیوں کا حال ہے، پھر اس حمل کی شکل کبھی یہ ہوتی ہے کہ محکوم بہ یعنی محمول محکوم علیہ یعنی موضوع کی ذاتی ہوتا ہے، اور اس وقت اس کا نام حمل بالذات ہے، اور کبھی عرضی ہوتا ہے، اس کو حمل بالعرض کہتے ہیں اور سب کو حمل عرضی کے نام سے موسوم کرتے ہیں،

دوسری صورت یہ ہوتی ہے کہ اس میں صرف یہ بتانا مقصود ہوتا ہے کہ ایک قسم کی اعتباری مغائرت کو سامنے رکھ کر موضوع بجنسہ محمول کی ماہیت اور اس کا مفہوم ہے، یعنی یہ حکم کیا جاتا ہے کہ "یہ بجنسہ اس کی ماہیت کا عنوان ہے" بہر حال اس حمل میں صرف ذات اور وجود کا اتحاد نہیں دکھایا جاتا (جیسا کہ پہلی قسم کا حال تھا) اس کا نام حمل ذاتی اولی ہے، یا صرف ذاتی، کیونکہ یہ بات بجز ذاتیات کے اور کہیں میسر نہیں آسکتی،

باقی اولی اس لیے کہتے ہیں کہ اس کا صدق اور کذب بہ نظر اول معلوم ہو جاتا ہے کیونکہ بسا اوقات ایک ہی محمول، ایک ہی موضوع پر صادق بھی آتا ہے، اور پھر کاذب بھی ہو جاتا ہے، بلکہ ایک ہی مفہوم کو اگر خود اسی مفہوم پر محمول کریں تو حمل کی ان دونوں قسموں کے اختلاف کی وجہ سے وہ بھی صادق اور کاذب ہوتا ہے، مثلاً جزئی کا مفہوم، وہ لاممکن جو امکان عام سے مشتق ہو، وہ لاموجود، جو وجود مطلق سے ماخوذ ہو، عدم العدم، حرف، شریک باری، اور نقیضین کا حال ہے، اور یہی وجہ ہے کہ تناقض کی صحت کے لیے ان آٹھ مشہور شرطوں کے سوا ایک اور شرط کا اضافہ کیا گیا ہے، یعنی حمل کی وحدت بھی ہو، (تم خود غور کرو) کہ جزئی پر جزئی کو حمل کریں تو حمل ذاتی کے اعتبار سے صحیح ہوگا، لیکن حمل متعارف کے لحاظ سے جزئی قطعاً جزئی نہیں ہے، بلکہ کلی ہے، اسی طرح حرف کے مفہوم کا

حال ہے کہ اول یعنی حمل ذاتی کی بنیاد پر حرف حرف ہے، لیکن ثانی یعنی متعارف کی بنا پر حرف حرف نہیں ہے، (بلکہ اسم ہے)

بہر حال جب یہ مقدمات ذہن نشین ہو چکے تو اب ہم کہتے ہیں کہ عقلی اور کلی طبائع اپنی کلیت اور معقولیت کی حیثیت سے مقولات میں سے کسی مقولے کے نیچے مندرج نہیں ہوتے، لیکن نفس میں ان کا جو وجود ہو خواہ حال کی حیثیت میں یا ملکے کی، اس اعتبار سے وہ مقولۂ کیف کے نیچے درج ہوتے ہیں،

اس پر اگر تم ہم سے پوچھو! کہ مثلاً جوہر اپنے ماتحت انواع اور اجناس کے طبائع میں کیا ماخوذ نہیں ہوتا، اور جوہر کیا؟ کم، نسبت، سب اپنے افراد کی طبائع میں یقیناً ماخوذ ہوتے ہیں، مثلاً انسان (جو جوہر کے ماتحت ایک طبیعت نوعی ہے) کو کیا جوہر، قابل ابعاد ثلثہ، حساس، ناطق، نہیں کہا جاتا؟ زمانے کو کم متصل غیر قار نہیں کہتے؟ (ایسی مقدار جس کے اجزا باہم ایک دوسرے سے اگرچہ متصل ہوتے ہیں، لیکن ایک جزو دوسرے جزو کے ساتھ جمع اور قرار نہیں پا سکتا) اسی طرح کم متصل قار جو دو جہتوں میں منقسم ہو سطح کو کہتے ہیں،

اے حقیقت پرست انسان! میں تجھ کو یہ جواب دوں گا کہ انسان کی تعریف میں صرف جوہر کے آجانے سے یہ کیسے ضروری ہو گیا کہ وہ مجموعہ جو انسان کی حد اور تعریف ہے وہ جوہر کا ایسا فرد ہے جو اس کے نیچے مندرج ہو، مثلاً جزئی کا مفہوم یا اس کی حد یعنی یہ کہ جزئی وہ ہے جس کی نفس ذات کثیرین پر صادق آنے میں مانع ہو، یقیناً یہ نہیں چاہتی کہ خود یہ مفہوم یا حد بھی جزئی ہو، اگرچہ کسی شے کی حد کے لیے اپنے محدود کا عین ہونا ضروری ہے، یہ بالکل صحیح ہے، لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ حد، محدود کا فرد بھی ہو، اسی طرح جوہر کے مفہوم کا خود اپنی ذات کا عین ہونا، یہ بات جوہر کے جزئیات اور افراد و انواع میں اس مفہوم کو داخل نہیں کر دیتی اور نہ دوسرے مقولات کے نیچے، ہاں! یہ بات اس وقت بلا شبہہ ضروری ہوتی (اگر جوہر کا مفہوم اور اس کی حد) پر جوہر کے آثار مرتب ہوتے، مثلاً جوہر کے مفہوم کا نفس مفہوم ہونے کی حیثیت سے اور کلیت کی شرط کے ساتھ اگر اس کا یہ حال ہوتا کہ جب خارج میں پایا جائے تو موضوع

اور محمل مستغنی ہیں ہو کر نہ پایا جائے، ظاہر ہے کہ کلیت کی شرط کے ساتھ اس مفہوم کا خارج میں وجود ہی محال ہے، کیونکہ خارج میں جو چیز موجود ہوگی وہ تو متشخص ہو جائے گی، اور یہی بات میں اکثر حدود اور مفہومات کے متعلق کہتا ہوں مثلاً حیوان کی تعریف یعنی جوہر، نامی، حساس، ظاہر ہے کہ اس پر خود یہی مفہوم حمل شائع کی بنیاد پر قطعاً صادق نہیں آسکتا، اگرچہ حمل اوّلی کے اعتبار سے یہ حمل جائز ہوگا،

اب اگر تم یہ کہو کہ نوعی طبائع جب بذات خود مقولات کے نیچے کسی قسم کے وجود کے طرز پر مندرج نہیں ہوتے تو اس کا مطلب تو یہ ہوا کہ کوئی مقولہ ان کا ذاتی نہ ہوگا اور نہ ان پر کسی طریقے سے صادق آسکتا ہے، اور پھر یہ بھی لازم آتا ہے کہ ان نوعی طبائع کے نیچے جو اشخاص ہیں وہ بھی کسی مقولے کے نیچے مندرج نہ ہوں، کیونکہ ہر چیز کی حقیقت اس کی وہی نوعی ماہیت ہوتی ہے (پس جب ماہیت ہی مقولات سے آزاد ہوگی تو اشخاص بدرجۂ اولیٰ آزاد رہیں گے)

میں کہتا ہوں کہ مقولے کے نیچے کسی موجود کا مندرج ہونا دو باتوں کو مقتضی ہے،

ایک تو یہ کہ اس مقولے کا مفہوم اس موجود کی حقیقت میں ماخوذ ہے، مثلاً سطح کے متعلق کہتے ہیں کہ وہ ایک کم متصل قار ہے جو صرف دو جہتوں میں منقسم ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ سطح کی حقیقت میں یہ مفہومات اس طرح ماخوذ ہیں جس طرح حد میں حد کے اجزا کا حال ہوتا ہے،

دوسری بات یہ ہے کہ اس مقولے کا اس موجود پر اثر مرتب ہو، مثلاً سطح کہ کم ہونے کی وجہ سے قابل انقسام و مساوات ہو، اور متصل ہونے کی وجہ سے اس میں ایسے اجزا پیدا ہوں، یا فرض کیے جا سکیں، جن کے حدود مشترک ہوں، (یعنی ہر جز کی انتہا دوسرے کی ابتدا ہو) اور قار ہونے کی وجہ سے اس میں ایسے اجزا ہونے چاہئیں جو وجوداً باہم مجتمع ہوں،

اس تمہید کے بعد اب ہم کہتے ہیں کہ نوعی طبائع جب خارج میں موجود ہوتے ہیں اور خارجی تشخصات سے متشخص ہو جاتے ہیں تو جو باتیں ان کی ذاتی ہیں ان کے آثار اس پر مرتب ہوتے ہیں کیونکہ خارجی اور عینی وجود ہی ترتب آثار کی شرط ہے، لیکن جب ان کا وجود ذہن میں ہو، اور ذہن میں یہ ظلی تشخصات سے متشخص ہوں تو اس وقت بھی یہ طبائع ذاتیات کے مفہوم کی حامل ہوتی ہیں، لیکن ان پر واقعی آثار مرتب نہیں ہوتے، کیونکہ آثار موجود کے لیے ہیں نہ کہ مفہوم کے لیے، فرض کرو کہ سطح سے جو چیز ذہن میں حاصل ہوتی ہے وہ کم اور مقدار کے معنی کو متضمن ہے، لیکن اس حیثیت سے نہیں کہ اس پر کمیت اور مقداریت کے آثار مرتب ہوتے ہیں، یعنی ذہن میں جو معنی حاصل ہوا ہے موجود ذہنی ہونے کی حیثیت سے اور اس اعتبار سے کہ وہ ذہن کے ساتھ قایم ہے قطعاً بذات خود اس قابل نہیں ہے کہ اجزا میں ہم اس کی تقسیم کر سکتے ہوں، بلکہ اس حیثیت سے دراصل وہ ایک ایسا بسیط مجرد معنی ہے کہ جب خارج میں ہوگا تو اس پر بالذات کمیت اور مقداریت کے آثار مرتب ہوں گے یہی حال اس مفہوم کا ہے جو انسان سے حاصل ہوتا ہے، اور یہ مفہوم مجملاً اگر کہو تو حیوان ناطق ہے لیکن یہ ایسا حیوان نہیں ہے، جس پر حیوانیت کے آثار مرتب ہوں، یعنی ابعاد (طول و عرض و عمق) کا اس میں بالفعل ہونا چیز اور جگہ چاہنا، نشوونما، حس، اور ذہنی حرکت وغیرہ صفات و آثار اس مفہوم پر مرتب نہیں ہیں، حیوان ناطق کا یہ مفہوم اپنے اندر جس حیوان کو لیے ہوئے ہے، یہ ایسا حیوان ہے جو تمام حیوانی اعمال سے مجرد اور پاک ہے، اور اس کے آثار و افعال سے منزہ اور جدا ہے، یہی حال اس کے دوسرے جزو ناطق کا ہے،

اس پر اگر یہ کہا جائے کہ یہاں جو چیزیں ذاتیات نہیں بلکہ ذاتیات کے آثار قرار دئے گئے ہیں، اور ان کے متعلق یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ ذاتیات کے آثار ذہن میں انواع سے جدا اور منفک ہو جاتے ہیں غور کیا جائے تو یہ آثار دراصل خود ہی ذاتیات ہیں، آخر کم کے معنی اس کے سوا اور کیا ہیں، یعنی

"وہ چیز جو بالذات انقسام پذیر ہو، پھر یہ کس طرح ہو سکتا ہے کہ ذہن میں کم کا حصول ہو اور وہ ایک بسیط عقلی مجرد معنی ہونے کی وجہ سے نا قابل انقسام ہو، اور اگر اس کو قابل انقسام تسلیم کر لیا جائے تو وہ کیف باقی نہیں رہتا (حالانکہ حصول ذہنی کا یہ لازمی نتیجہ ہے)

ہم پھر اس کے جواب میں یہی کہیں گے کہ (مثلاً کم نا قابل انقسام اپنی ذات کی حیثیت سے نہیں ہوتا بلکہ) اس مفہوم کے اعتبار سے جو ذہن میں اس سے حاصل ہوتا ہے، اور وجود ذہنی کے دلائل اگر ان کے متعلق یہ مان بھی لیا جائے کہ وہ مکمل ہو چکے ہیں تاہم ان دلائل سے جو بات ثابت ہوتی ہے وہ صرف اس قدر ہے کہ اشیا کی ماہیتیں ذہن میں حاصل ہوتی ہیں، نہ کہ ان کے افراد، اور نہ ان کے وجود کے مختلف انحاء اطوار، اور ہم اس کو برہان سے ثابت کر چکے ہیں، کہ وجودات وتشخصات کے مختلف انحاء اطوار کا ایک ظرف سے منتقل ہو کر دوسرے ظرف (مثلاً خارج سے ذہن میں) جانا نا ممکن ہے، اس کے ثبوت کے لیے یہی کافی ہے کہ شے سے جو صورت ذہن میں حاصل ہوتی ہے (اس میں شے کو نہیں بلکہ صورت کو) یہ لوگ علم کہتے ہیں، اور اسی کو علم کی تعریف قرار دیتے ہیں،

خلاصہ یہ ہے کہ کم کے مفہوم کو ان انواع پر محمول کرنا (جو اس کے نیچے مندرج ہیں) یہ حمل اسی قسم کا ہے، جیسے کم کے مفہوم کو خود اس کی ذات پر محمول کر دیں، بایں معنی کہ ان انواع کی حد اور تعریف میں کم کا مفہوم بھی شریک اور ماخوذ ہے، اور اس طرح ماخوذ ہے جس طرح اپنی ذاتی یا ذات کے اندر خود شے ماخوذ ہوتی ہے، گویا کم کا مفہوم جس طرح ایک حیثیت سے خود اپنے نفس یعنی کم کا فرد نہیں بن سکتا، اور نہ قابل انقسام ہو سکتا ہے، یہی حال ان انواع کا ہے جو کم سے ذہن اور عقل میں حاصل ہوتے ہیں،

گزشتہ بالا تقریروں سے تم پر یہ مسئلہ واضح ہو گیا ہو گا کہ ذہنی معقولات میں بعض ایسی چیزیں بھی ہیں جو کسی مقولے کے نیچے بایں معنی مندرج نہیں ہیں کہ اس مقولے کے وہ افراد ہوں، یعنی وہ ان مقولات کے افراد نہیں ہوتے، بلکہ یا تو عین ہوتے ہیں، یا یہ مقولات ان ماہیتوں کی ذات میں داخل اور

ان کے ساتھ ماخوذ ہوتے ہیں' (یہ تو ان کا ذاتی حال ہوتا ہے) باقی اس حیثیت سے کہ یہ ذہن کے ایسے صفات ہیں جن کے ساتھ ذہن متصف ہوتا ہے' اس لحاظ سے بالعرض یہ مقولۂ کیف کے نیچے مندرج ہوتے ہیں' (میں نے بالعرض) اس لیے کہا کہ کیف ان کا ذاتی نہیں ہوتا'

بہر حال یہ سارے مشکلات جو اس مسئلے میں پیش آرہے ہیں ان کی بنیاد صرف اس مسلہ پر ہے کہ مقولات عشرۃ ان تمام افراد کے لیے جو ان کے نیچے مندرج ہیں ہر اعتبار سے ان کے ذاتیات ہوتے ہیں' حالانکہ اس پر کوئی دلیل اب تک قایم نہ ہوسکی' اور نہ وجدان سے اس کی عمومیت وکلیت کی صداقت کی تصحیح ہوئی ہے' حالانکہ یہی وہ بات ہے جس نے عقول واذہان کو پچھاڑ کر گرا دیا اور جس نے علما کو سرگردان وپریشان کرکے اس حد پر پہنچا دیا کہ ان میں سے بعض نے وجود ذہنی کا انکار ہی کردیا' اور بعضوں نے "انقلاب ماہیت" کو جائز قرار دیا بعضوں نے خیال کیا کہ علم پر کیف کا اطلاق صرف تشبیہی طور پر محض مسامحت کی بنیاد پر کیا جاتا ہے' الغرض جس کی سمجھ میں جو کچھ آیا اس باب میں اس نے اسی کو اپنا مذہب بنایا' لیکن پیچیدگی کے حل کی توفیق ان میں سے کسی کو نہ ہوئی اور نہ صحیح راہ کسی کو نظر آئی' اسی کا نتیجہ ہے کہ اب تک جس کسی نے جو کچھ بھی کہا ہے اس سے بہت کم تشفی وتسکین ہوتی ہے (بہر حال پہلی دقت اس مسئلے کے متعلق جو تھی اس کے مباحث ختم ہوگئے اب دوسری مشکل کی تقریر کی جاتی ہے)

دوسری مشکل

(اس پیچیدگی کی تقریر یہ ہے) کہ ہم بسا اوقات بلند وبالا پہاڑوں اور وسیع لق ودق میدانوں کو' درختوں' نہروں' ٹیلوں' گڑھوں' وغیرہ کے ساتھ تصور کرتے ہیں' اسی طرح ہم آسمانوں پر بڑے ستاروں کا تصور جزئی طور پر اس طرز سے کرتے ہیں کہ اشتراک کے قبول کرنے کی ان میں صلاحیت نہیں ہوتی'

(اب اگر وجود ذہنی) کے متعلق اس نظریے کو صحیح مانا جائے جیسا کہ علم حکما کا خیال ہے تو گزشتہ بالا صورتوں میں تسلیم کرنا پڑے گا کہ یہ ساری چیزیں (جن کا

ذکر ہوا) ان کا حصول قوت خیالیہ کے اندر ہوتا ہے، اور قوت خیالیہ ظاہر ہے کہ نہ جسم ہے، اور نہ کوئی مقدار والی شئے، یعنی طول و عرض وعمق رکھنے والی شئے نہیں ہے بلکہ وہ تو صرف ایک کیفیت ہے، اور اس قوت کا نام ہے جو ان بخارات لطیفہ کو عارض ہوتی ہے جو انسان کے سر کے خلا میں بھرے رہتے ہیں، اسی طرح سے فرض کیجئے کہ ہم زید کا تصور کرتے ہیں اور زید کے ساتھ دوسرے اشخاص کا بھی، اس وقت یقیناً اسی کیفیت میں جس کا نام قوت خیالیہ ہے ایسے چلتے پھرتے لوگوں کا حصول ہوگا، جن کا ادراک کیا جا رہا ہے، اور جن کے ساتھ تحقق کا تعلق قائم ہے، اور جو آدمی کے صفات سے موصوف ہیں، اور جو اپنے اپنے پیشوں اور ہنر کے ساتھ اس قوت کو بھرے ہوئے، اور معمور کیے ہوئے ہیں، ظاہر ہے کہ یہ ایسی بات ہے جس کا بطلان بیّن ہے، یہی وقت اس وقت ہوگی اگر ان چیزوں کا محل اس روح کو قرار دیا جائے جو دماغ کے اگلے حصے میں رہتی ہے کیونکہ جہاں مقدار اً وہ بہت چھوٹی ہوتی ہے بھلا اتنی چھوٹی سی چیز میں اتنے عظیم و وسیع امور کا منطبع ہونا کیا بدیہی البطلان نہیں ہے،

یہاں یہ عذر قطعاً ناقابل شنوائی ہے کہ دونوں کی تقسیم غیر متناہی حد تک ہوسکتی ہے، (یعنی حال اور محل دونوں کی، اس لیے ایک کا انطباع و انطباق دوسرے پر ممکن ہے) آخر محض اس لیے کہ کسی ہاتھ کی ہتھیلی اور کسی پہاڑ کی تقسیم دونوں میں لا متناہی حد تک جاری ہوسکتی ہے، اس لیے کیا ہاتھ کی ہتھیلی میں پہاڑ سما سکتا ہے، یا کوئی اپنی مٹھی میں پہاڑ کو بند کر سکتا ہے،

اس کا جواب یہ ہے کہ اس تقریر سے اگر کوئی نقص عائد ہوتا ہے تو اس مسلک پر جو عام اشراقیوں نے اختیار کیا ہے، یعنی خیالی وحسی قوتوں میں جسمانی اشباح اور جسمانی تمثالوں کے وجود کے قائل ہیں، لیکن اب تک اس کے ثبوت میں کوئی شافی دلیل یا کافی برہان نہیں پیش کر سکتے ہیں، جیسا کہ اس مسلک کے مطالعہ کرنے والے خوب جانتے ہیں،

لیکن جو اس بات کے قائل ہیں کہ ان حسی اور خیالی قوتوں کا تعلق (ادراک سے) فقط اس قدر ہے کہ یہ ایک قسم کے استعدادی مظاہر ہیں جو نفس کو

آمادہ کرتے ہیں کہ وہ ان مثالی صورتوں اور اشباح کا مشاہدہ کرسکے جن کا وجود مثال اعظم کے عالم میں ہے، جیساکہ شیخ الاشراق نے ایرانی حکما اور رواقی فلاسفہ کی اتباع میں اس مسلک کو اختیار کیا ہے، یا یہ خیالی اور حسی قوتیں نفس کے ایسے آلات اور اوزار ہیں جن کے ذریعے سے وہ یعنی نفس اپنے مثال اصغر کے عالم میں ان چیزوں کی تخلیق و آفرینش کا کام کرتا ہے، جیساکہ میرا ذاتی مذہب ہے،

خلاصہ یہ ہے کہ معلومات خیالیہ اور مدرکات حسیّہ کے لیے جو لوگ عالم جسمانی کے اس عینی اور خارجی وجود کے سوا کسی اور وجود کو بھی ثابت کرتے ہیں ان پر یہ نقض وارد نہیں ہوتا، خلاصہ یہ ہے کہ صوری اشیا کے لیے، علمی اور ذہنی وجود جن دلائل سے ثابت کیا جاتا ہے، بطور قدر مشترک کے ان سب سے اتنا ضرور ثابت ہوتا ہے کہ صوری اشیا (یعنی جن کی صورت ذہن میں حاصل ہوتی ہے) کے لیے کسی دوسرے عالم میں ایک خاص رنگ کا وجود ہوتا ہے، (اور ان ہی دلیلوں سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے) کہ تمام صورتوں اور شبحوں اور خیالوں وغیرہ کے لیے علاوہ اس ظہور کے جو ظاہری حواس کے سامنے ہوتا ہے، ان کا کہیں اور بھی وجود ہے اور اسی وجود کے ذریعے سے باطنی قوئی کو ان کا علم اور انکشاف ہوتا ہے، بلکہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایسا نفس جو (خارجی اور ذہنی) دونوں وجودوں سے مجرد اور پاک ہے، اور دونوں عالم (ذہن و خارج) کے اختلاط سے اس کا دامن آلودہ نہیں ہوا، ایسے نفس کو اپنے باطنی قوئی کے ذریعے سے اشیا کے اس وجود باطنی کا علم حاصل ہوتا ہے، جیسے ظاہری قوتوں کے ذریعے سے ان اشباح کا علم میسر ہوتا ہے،

الغرض نفوس مجردہ ظاہری قوتوں کے ادراک کی راہ سے اس عالم (شہادت) کے وجود اور ہونے پر دلیل قایم کرتے اور راہ پاتے ہیں، اور باطنی قوتوں کے ادراک سے ان کو دوسرے عالم کے ثبوت کا سراغ ملتا ہے جو شبحی اور مقداری ہوتا ہے (یعنی دوسرے وجود کا عکس اور طول و عرض و عمق وغیرہ مقداریں اس میں پائی جاتی ہیں) جس طرح نفس مجرد اپنی ذات اور عقلی حقائق کے ادراک کی راہ سے عالم عقلی کا پتا دریافت کرتا ہے اور اسی

ادراک کو ایسے عالم کے وجود کی دلیل راہ بتاتا ہے جو دونوں قسموں (ذہن وخارج) سے باہر ہیں، اور ہر دو اقلیم کے احاطے سے خارج ہیں،

تقریر اس کی یہ ہے کہ مثلاً ہم جب اس عالم کے اشخاص میں کسی شخص کا ایک بار مشاہدہ کر لیتے ہیں تو اس کے معدوم ہو جانے کے بعد بھی ہم اس کو اسی طرز اسی شان کے ساتھ اپنے سامنے پاتے ہیں، جس شکل وشباہت مقدار وضع میں پہلی بار پایا تھا اور ان ہی خصوصیتوں کے ساتھ وہ عالم ادر مدرک کے سامنے کھڑا ہوتا ہے، یقیناً اس شخص کے لیے کسی نہ کسی قسم کا وجود ضرور ہے، ظاہر ہے کہ اس کا وجود اس عالم میں تو ہے نہیں، ناگزیر ہوا کہ اس کے وجود کو کسی دوسرے عالم میں مانا جائے،

یہی وہ بنیاد ہے کہ اسی بنا پر افلاطون اور قدیم حکما یا ایسے ارباب ذوق وکشف جن کا شعار لاہوتیوں میں ہے انھوں نے یہ مسلک اختیار کیا ہے، کہ اس عالم کے موجودات بذات خود قایم ہیں، لیکن ان کا قیام مکان میں نہیں ہے اور نہ ان کو کسی سمت اور جہت کے ساتھ متعین کر سکتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ یہ عالم، عالم حس اور عالم عقل کے درمیان بطور واسطے کے ہے، وجہ یہ ہے کہ عقلی موجودات تو مادے سے پاک ہوتے ہیں، اور مجرد و منزّہ ہوتے ہیں ہر قسم کے مادی آثار و توابع سے مثلاً اینیت، (یعنی کہیں یا کسی مکان میں ہونے کی صفت اور شکل، کم، مقدار، رنگ، روشنی، وغیرہ کی آلودگی سے کلیۃً مقدس ہوتے ہیں،

اسی کے بالعکس حسی موجودات کہ وہ از سر تا بقدم ان ہی مادی اعراض وغواشی میں غرق رہتے ہیں، باقی یہ مثالی اشباح جو اس عالم میں ثابت ہیں تو ان میں ایک پہلو تجرد کا بھی ہے، مثلاً کسی جہت کے ساتھ محدود نہ ہونے یا یہ کہ ان کو کوئی مکان حاوی نہیں ہوتا، یہ پہلو تو ان کی تنزیہ کا ہے، مگر اس حیثیت سے کہ مقدار واشکال کو قبول کرتے ہیں، ان میں ایک شان تجسم کی پیدا ہو گئی،

اس مقصد کے اثبات میں شیخ شہاب الدین سہروردی نے اپنی کتاب حکمۃ الاشراق میں جو کچھ لکھا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے:-

وہ کہتے ہیں "کہ ابصار یعنی دیکھنا اس میں یہ نہیں ہوتا کہ مرئی (یعنی جو چیز دیکھی جاتی ہے) اس کی صورت آنکھ میں چھپ جاتی ہے جیسا کہ معلم اول کی رائے ہے، اور نہ یہ ہوتا ہے کہ آنکھ سے شعاعیں نکل کر شے مرئی پر پڑتی ہیں جیسا کہ ریاضی والوں کا خیال ہے،

بلکہ کسی روشن جسم کا تندرست آنکھ کے سامنے ہو جانا بس یہی دیکھنا ہے اور یہی "مقابلہ" اس دیکھنے کی حقیقت ہے، اس کے سوا یہاں کچھ اور نہیں ہوتا، اسی مقابلے کے ذریعے سے نفس کو مرئی کا اشراقی علم حاصل ہو جاتا ہے اور وہ اس کو دیکھنے لگتا ہے، اسی طرح آئینے کی صورت بھی آنکھ میں نہیں ہوتی کیونکہ عظیم (بڑی چیز) کا صغیر (چھوٹی چیز) میں انطباع محال ہے،

نیز آئینے والی صورت بجنسہٖ تمہاری صورت بھی نہیں ہے اور نہ وہ اس چیز کی صورت ہے جس کو تم اس صورت کی آنکھ سے دیکھ رہے ہو، جیسا کہ بعضوں کا خیال ہے، کیونکہ بینائی کا شعاع کے ذریعے سے حاصل ہونا جب یہی نظریہ باطل ہو چکا ہے، تو پھر انعکاس کا نظریہ تو اس سے بھی بدتر ہے (اور آئینے کی صورت کے متعلق اس قسم کے خیالات اس پر مبنی ہیں کہ بینائی میں صورت طبع ہوتی ہے)

بہرحال جب یہ واضح ہو گیا کہ آئینے میں صورت نہیں ہوتی، اور نہ اجسام میں سے کسی اور جسم میں صورت ہوتی ہے،

اور یہ بھی مسلم ہے کہ جلیدیہ (آنکھ کی خاص رطوبت جس سے بینائی کا تعلق ہے) کا مبصرات (جو چیزیں دیکھی جاتی ہیں) سے وہی تعلق ہے جو آئینے کو محسوس صورتوں سے ہے، پس جس طرح آئینے والی صورت آئینے میں نہیں ہوتی، اسی طرح جلیدیہ کے ذریعے سے نفس جس صورت کا ادراک کرتا ہے، وہ جلیدیہ میں نہیں ہے، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ مقابلہ اور ارتفاع موانع کے وقت نفس میں

لہ۔ "ولیست ھی صورتک او صورۃ مارأیتہ بعینھا" کتاب کی اصل عبارت یہ ہے مطلب پر اور غور کر لینا چاہئے،

اس روشن شے کا ایک حضوری اشراق پیدا ہو جاتا ہے، اب اگر اس (شۓ روشن) کی خارج میں کوئی شخصیت اور ہویت ہو گی، تو نفس اس کو دیکھتا ہے، اور اگر وہ صرف شبح محض ہے تو ایسی صورت میں کسی اور مظہر کا محتاج ہو گا، مثلاً آئینے کا، اور اب یہ ہو گا کہ جلیدیہ جب آئینے کے مقابل ہو گی تو اشیا کی وہ سب صورتیں جو آئینے میں ظہور پذیر تھیں، ان کے متعلق بھی نفس میں ایک حضوری اشراق پیدا ہو جاتا ہے، اور یوں نفس جلیدیہ کے آئینے اور خارجی آئینے ان دونوں کے ذریعے سے ان چیزوں کو دیکھتا ہے، لیکن یہاں شرائط کے وجود اور موانع کے ارتفاع کی ضرورت ہے،

اور جس دلیل سے آنکھ میں صورتوں کے انطباع کو ناجائز ٹھیرایا گیا ہے ٹھیک اسی دلیل سے دماغ کے کسی حصے میں بھی صورتوں کا انطباع ممنوع ہے، اب خیالی صورتوں کے متعلق خیال ہوتا ہے کہ وہ کہاں موجود ہیں، ذہن میں ان کا وجود اس لیے نہیں ہو سکتا کہ کبیر کا صغیر میں انطباع نہیں ہو سکتا، اور نہ ان صورتوں کا وجود اعیان وخارج میں ہو سکتا ہے، ورنہ ہر سلیم الحس آدمی ان صورتوں کو دیکھتا، پھر ان صورتوں کے متعلق یہ بھی نہیں کہا جا سکتا کہ وہ معدوم ہیں، کیونکہ اگر وہ معدوم ہوتیں تو وہ نہ متصور ہو سکتی تھیں نہ باہم متمیز ہو سکتی ہیں، اور نہ مختلف ثبوتی احکام کی محکوم علیہ بن سکتی تھیں،

الغرض باوجود موجود ہونے کے یہ خیالی صورتیں، جب نہ ذہن میں موجود ہیں اور نہ اعیان میں، اور نہ عام عقول میں کیونکہ یہ عقلی نہیں بلکہ جسمانی صورتیں ہیں، ایسی صورت میں اس کے سوا اور کیا چارہ کار ہے کہ ان کا وجود کسی اور خطۂ ملک میں مانا جائے اور یہی عالم مثال ہے، جس کا نام "خیال منفصل" بھی ہے کیونکہ غیر مادی ہونے میں یہ "خیال متصل" سے مشابہ ہے،

اور یہی وہ مسلک ہے جس کی طرف پرانے حکما مثلاً افلاطون فیثاغورس انباذقلس وغیرہ لاہوتی فلاسفہ گئے ہیں، بلکہ مختلف اقوام کے اکثر وہ لوگ جنھوں نے سلوک وسیر کی راہ اختیار کی، ان لوگوں کا خیال ہے کہ عالم کی دو قسمیں ہیں، ایک عالم عقل ہے جس کی مختلف قسموں کا نام عالم ربوبیت، اور

عالم عقول و نفوس ہے،

دوسرا عالم، عالم صورت ہے، اور اس کو حسی صورت، اور شبحی صورت، دو عالموں پر تقسیم کرتے ہیں،

اس مقام سے تم پر یہ بات ظاہر ہو گئی ہو گی کہ شبحی صورت، اور مثل افلاطون ایک ہی چیز نہیں ہے، کیونکہ جس طرح شبحی صورتوں کا ان بزرگوں کے یہاں دعویٰ پایا جاتا ہے اس کے ساتھ وہ افلاطونی مثل کے بھی قائل ہیں، اور ان مثل کو وہ ایسی عظیم نوری ہستیاں مانتے ہیں، جن کا مرکزی مقام عقلی انوار کے عالم میں ہے، باقی (یہ شبحی صورتوں والے مثل) تو ان کو اشباح مجردہ کے عالم ہیں معلق مانتے ہیں، کہتے ہیں کہ ان میں بعض ظلمانی اور تاریک ہیں، اور بدبختوں اور اشقیاء کے عذاب کی یہی جہنم ہے، اور بعض کے متعلق کہتے ہیں کہ روشن وستنیر ہیں، اور اس کو ان سعید نفوس کی جنت قرار دیتے ہیں جن کا تعلق متوسط طبقے اور اصحاب یمین سے ہے، رہے مقربین سابقین، کہتے ہیں کہ وہ بلند درجوں تک ترقی پاتے ہیں اور رقدس کے باغوں میں الہٰی انوار اور ربانی مثل کے آگے سیراب ہوتے ہیں،

ایک عرشی نقد

تم کو یہ معلوم ہے کہ میں ان لوگوں میں ہوں جو ایک غیر مادی مقداری عالم کے قائل ہیں، جو اساطین فلسفہ اور آئمہ کشف کا مسلک ہے، صاحب اشراق سے بہتر اس کے متعلق نہ کوئی تقریر کر سکتا ہے، اور نہ تحریر، مگر بایں ہمہ دو باتوں میں مجھے شیخ سے اختلاف ہے،

ایک بات تو وہی ہے کہ خیالی صورتیں یا وہ صورتیں جن کا تعلق تخیل سے ہے، ہمارے مسلک کی رو سے یہ نفس ہی کے قلمرو اور حدود میں موجود ہیں، جس کی طرف ہم نے اشارہ بھی کیا ہے کہ نفس قوت خیال کو اپنا خادم اور ذریعہ بنا کر صرف اپنی تاثیر و تصویر کے ذریعے سے ان کو موجود کر لیتا ہے، یعنی اپنی ذات سے باہر نہیں موجود کرتا، نہ نفس کے علاوہ کوئی دوسری چیز ان خیالی صورتوں پر موثر ہوتی، یا ان پر عمل کرتی ہے، جیسا کہ ان لوگوں کے

کلام سے ظاہر ہوتا ہے، میں جس وجہ سے اس کا قائل ہوا منجملہ دوسری باتوں کے ایک امر یہ بھی ہے کہ قوت متخیلہ کے تصرفات کے متعلق ہم دیکھتے ہیں کہ کبھی وہ ایسے مہمل افعال سے متعلق ہوتے ہیں اور ایسی لغو اور بیہودہ صورتیں اور اشکال ہمارے سامنے نفس پیش کرتا ہے، جو کسی حکیم کی شان کے قطعاً مناسب نہیں ہوتے، ظاہر ہے کہ اس قسم کے خیالات و اشکال کو اسی عالم صغیر میں ہونا چاہئے۔ جو نفسانی ہے، یعنی جس کا تعلق نفس سے ہے، اور نفس قوت متخیلہ کی سلطنت کی وجہ سے ان صورتوں کو پیدا کرتا ہے، ان کے ساتھ نفس کا تعلق یہ ہوتا ہے کہ یہ صورتیں صرف نفس کی توجہ کے ساتھ وابستہ ہوتی ہیں، جب تک نفس کی توجہ اور اس کا التفات باقی ہے اس وقت تک یہ باقی ہیں، اور جوں ہی نفس ان سے اعراض کر لیتا ہے، یا اپنے التفات و توجہ کو ہٹا لیتا ہے تو یہ معدوم ہو جاتے ہیں، بغیر نفس کے باقی رکھنے کے ان صورتوں کی بقا کی کوئی صورت نہیں ہے، (پس ثابت ہوا کہ یہ خیالی صورتیں نفس کے تاثیری تصرفات کے نتائج ہیں) اور ذہول و نسیان میں فرق یہ ہے کہ ذہول میں نفس کو اس بات کی قدرت حاصل ہوتی ہے کہ بغیر کسی جدید احساس کے اپنی خیالی صورتوں کو پھر سامنے لے آئے،

اور نسیان میں (احساس جدید کی ضرورت ہوتی ہے، اور یہ نہیں تو) کم از کم ان علامتوں کا ہونا ضرور ہے جو ان بھولی ہوئی صورتوں کی طرف راہنمائی کریں،

دوسری بات (جس میں شیخ الاشراق سے مجھے اختلاف ہے) وہ یہ ہے کہ آئینے کی صورتوں کو شیخ عالم مثال میں موجود مانتے ہیں، اور میرے خیال میں آئینے کی صورتیں محسوس صورتوں کے ظلال ہیں، جس کا مطلب یہ ہے کہ آئینے کی صورتوں کا اس عالم میں ظلی ثبوت ہے، یعنی ان کا ثبوت بالذات نہیں بلکہ صرف بالعرض ہے اسی طرح احول (اینچا تانا) جو دوسری صورت دیکھتا ہے یا آواز ہے جو آواز بازگشت پیدا ہوتی ہے، یہ سب کے سب عکوس و ظلال ہیں، بایں معنی کہ ان سب کا ثبوت بالعرض ہے، اور محسوس و خارجی صورت کے

طفیل میں ان کا ثبوت بھی محسوس ہوتا ہے، اس کی مثال ایسی ہے کہ وجودوں کے مختلف انحاء کے سوا جو ایمان ہیں ان کا ثبوت بھی بالعرض ہی ہوتا ہے، کہ یہ ظلال اور عکوس ہیں جو وجودوں کی حکایت کرتے ہیں، اور ظاہر ہے کہ کسی شے کی حکایت خود اس شے کی حقیقت نہیں ہوتی، جیساکہ فارسی نظم میں بعض عارفین نے اس خیال کو ادا کیا ہے:۔

عشق در پردہ می نوازد ساز — ہر زماں زخمۂ کند آغاز

ہمہ عالم صدائے نغمۂ اوست — کہ شنید ایں چنیں صدائے دراز

تیسری مشکل

وجود ذہنی کے متعلق تیسری وقت جو پیش آتی ہے وہ یہ ہے کہ اگر اشیا کا وجود ذہن میں ہوتا ہے جیساکہ تم کہتے ہو تو لازم آتا ہے کہ تمام جسمانی انواع اور عرضی انواع کے ہر ہر نوع کے لیے ایک ایسا شخصی فرد ضرور ہو جو مادہ اور متعلقات مادہ یعنی مقدار، این، وضع اور اسی کے مماثل امور سے مجرد اور پاک ہو، اور اسی کے ساتھ پھر اس امر مشخص کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ کلی بھی ہو اور نوع بھی ہو،

تقریر اس ملازمہ کی یہ ہے کہ ظاہر ہے کہ کلی مفہوم صرف ہمارے تعقل کا نام ہے (یعنی تعقل سے باہر کلی کے کچھ معنی نہیں ہیں) اب تم جیساکہ کہتے ہو، اگر اس مفہوم کا وجود ذہن میں ہوگا، تو دو حال سے خالی نہیں، ذہن میں اس کا وجود اس طور سے ہوگا کہ اس کے ساتھ کسی قسم کے تشخص وغیرہ کا اضافہ نہ ہوگا، بلکہ کلی اپنے خالص ابہام کی حالت میں رہے گی، یا ذہن میں وہ متشخص ہو جائے گی، پہلی صورت ناممکن ہے اس لیے کہ وجود تشخص سے جدا نہیں ہو سکتا، جو موجود ہے وہ متشخص ہے، اور مبہم کا وجود مبہم ہونے کی حیثیت سے انسان کے لیے ناقابل فہم ہے، اور اگر دوسری شق کو مانا جائے یعنی یہ کہ وہ متشخص ہے تو اس صورت میں لازم آتا ہے کہ ہمارے عقول و اذہان میں انسان کے تعقل کے وقت ایک اور انسان پیدا ہو جائے جو شخص بھی ہو، اور کم وکیف، الغرض سارے مادی عوارض

سے مجرد ہو، کیونکہ اگر اس کو عوارض مادہ لاحق ہوں گے، تو پھر عقل مجرد میں اس کا حصول ناممکن ہو جائے گا، یہ مسلمات سے ہے کہ مجرد میں کوئی جسمانی حصول ناممکن ہے، بہرحال گذشتہ بالا ملازمہ کی تالی بداہۃً اور اتفاقاً باطل ہے (یعنی کسی شخص کا نوع اور کلی ہونا، اسی طرح مقدم بھی باطل ہوگیا،

اس کا مشہور جواب تو یہی ہے کہ ذہن میں جو چیز موجود ہے اگرچہ ایک شخصی امر ہے، لیکن وہ ایک عرض اور کیفیت ہے جو ذہن کے ساتھ قایم ہے،

لیکن وہ جوہر جس کی حقیقت سے یہ فرد حاصل کیا گیا ہے، اس جوہر کا یہ فرد نہیں ہے، اگرچہ جوہر کے مفہوم کا وہ عین ہے اور جوہر کے بجنسہ معنی یہی ہیں، اسی پر اور جسمانی اعراض کے ادراک و تعقل کو بھی قیاس کرنا چاہیئے،

میں نے پہلی دقت کو حل کرتے ہوئے یہ کہا تھا کہ نوعی جواہر کے خارجی وجود سے ذہن میں جو چیز حاصل ہوتی ہے وہ صرف اس کا معنی اور مفہوم ہوتا ہے، نہ کہ جواہر کی ذاتیں اور ان کے اشخاص،

باقی موجود ذہنی کی کلیت کے معنی اس کے بعد کیا ہوں گے، اور کثیرین پر وہ صادق کس طرح آئے گا، تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس موجود ذہنی کو ہر قسم کے تشخصات خواہ ذہنی ہوں یا خارجی اس سے مجرد فرض کر سکتے ہیں، اور اسی فرض و اعتبار کے لحاظ سے اب اس میں کلیت کے مفہوم کی گنجائش پیدا ہو جاتی ہے، اور اس میں کوئی مضائقہ نہیں کہ ایک اعتبار سے موجود ذہنی شخصی ہو، اور ایک اعتبار سے کلی ہو، خصوصاً جب دو وجودوں یعنی عقلی و خارجی دونوں کے اعتبار سے اس کو لحاظ کیا جائے،

اس پر خواہ مخواہ اگر کوئی شخص الحاح و اصرار کرتے ہوئے اس بات کا مدعی ہو جائے کہ مثلاً انسانیت جو ذہن میں پائی جاتی ہے وہ حقیقت کے اعتبار سے انسان کی شریک ہے، یعنی حقیقت انسانیہ کے نیچے وہ بھی

درج ہے، اور اس لیے جوہر بھی ہے، اور ذہن میں حال بھی ہے، نیز اس کا محل بھی، ایسا محل ہے جو اس کا محتاج نہیں ہے (یعنی موضوع ہے) تم سمجھ سکتے ہو کہ ایسا مدعی اسی آفت میں مبتلا ہو گیا جس سے گریز کی کوئی شکل نہیں ہے، جیسا کہ تم کو ابھی بتایا جا چکا ہے،

تعجب تو مولی دوانیؒ سے ہے کہ وہ ذہنی معانی کی جوہریت پر مصر ہیں، اور کہتے ہیں کہ جوہر کی تعریف بھی یہ ہے کہ جس کی شان یہ ہوتی ہے کہ جب وہ خارج میں پایا جائے، اس وقت وہ موضوع میں نہ ہو، جو جوہر کی ذہنی صورت کو نفس کی کیفیت قرار دیتے ہیں، ان پر طعن کرتے ہوئے یہی دوانی فرماتے ہیں کہ ایسی صورت میں یہ لازم آتا ہے جوہر کیف ہو جائے، حالانکہ محقق موصوف نے اس کا خیال نہیں کیا کہ حقیقت کے انقلاب کا الزام ان کی مجوزہ شکل پر زیادہ واضح اور زیادہ چسپاں ہے، جیسا کہ غور کرنے سے معلوم ہو سکتا ہے،

ہاں! ایک صورت ہو سکتی ہے اور وہ یہ کہ ان تمام حدود اور تعریفوں میں جو جوہری انواع کے کیے جاتے ہیں یہ قید بڑھا دی جائے، یعنی یہ کہ جب وہ خارج میں پایا جائے گا تو یہ ہو گا وہ ہو گا (الحاصل خارج میں پائے جانے کے بعد جس طرح جوہر کے لیے جوہریت کے ساتھ اتصاف ضروری ہوا) اسی طرح دوسرے انواع مثلاً قابل ابعاد ثلثہ ہونا، نامی ہونا، حس والا ہونا (یعنی حساس ہونا) ناطق ہونا، اور ان تمام معانی کے لوازم سب میں یہ قید بڑھا دی جائے، اس کے بعد پھر اس قول میں کہ ذہنی صورتیں کیف (کے مقولے کے نیچے درج ہوتی ہیں) اور اس قول میں کہ یہ صورتیں جوہر ہی کی ایک قسم اور نوع ہیں، اس دور از کار متعسفانہ تاویل کے بعد ان دونوں نظریوں میں کوئی فرق باقی نہیں رہتا،

پس حق یہی ہے کہ انسانیت اور اس کے سوا دوسرے جوہری انواع کی

لہ جلال الدین دوانی ۱۲

ذہنی صورتیں یہ سب ذہنی کیفیات ہیں، ان پر حمل اولی کے اعتبار سے ان کے معانی صادق آتے ہیں، لیکن حمل متعارف کے رو سے خود ان پر ان کے معانی کا حمل کرنا غلط ہے، اور وجود ذہنی کے دلائل دائرۂ عقلیات میں اس سے زیادہ کسی اور بات کو ثابت نہیں کر سکتے، اور یہ بات صرف ان ہی لوگوں تک محدود ہے جو کسی ایسے مستقل عالم عقلی کے وجود کا یقین نہیں رکھتے جہاں جوہری انواع کی صورتیں محفوظ ہوتی ہیں مثلاً جو معلم اول اور اس کے تبعین کا مشہور خیال ہے، لیکن جو لوگ اس اعلیٰ اور برتر الٰہی عالم کے قائل ہیں ان کے لیے اس کا موقع ہے کہ وہ یہ دعویٰ کریں ؎ ــــــ

کہ کسی نوعی ماہیت کے بعض افراد کا مجرد ہونا اور بعض افراد کا مادی ہونا، یہ ایک ایسی بات ہے جس کے غلط ہونے کے متعلق نہ بداہت کی شہادت ملتی ہے، اور نہ دلیل سے اس کا فساد معلوم ہوتا ہے اور نہ اس کے محال ہونے پر دنیا نے اتفاق و اجماع ہی کیا ہے،

آخر افلاطون عظیم اور اس کے اساتذۂ عظام جب ادھر گئے ہیں کہ جسمانی انواع کی ہر نوع کا ایک فرد عالم عقل میں رہتا ہے، اور وہ ہی عقلی افراد تمام جسمانی افراد کے اسباب فعال ہیں، (یعنی جسمانی افراد کی فعلیت و موجودیت ان ہی عقلی افراد کی بدولت حاصل ہوتی ہے) ان عقلی افراد کو جسمانی افراد کے ساتھ خاص تعلق ہوتا ہے،

اور وہ دلیل جو اس پر دلالت کرتی ہے کہ کسی نوع واحد کے افراد وجوداً کامل یا ناقص، مقدم، یا موخر ہونے میں تشکیک اور تفاوت کو قبول نہیں کرتے، اگر یہ دلیل تام بھی ہو جائے، جب بھی زیادہ سے زیادہ اس پر دلالت کرتی ہے کہ وجود کے ایک خاص نحو اور طریقہ یا بود و کون کے ایک خاص ظرف و موطن میں ایسا نہیں ہو سکتا، لیکن یہ کہ آیا دو وجودوں یا دو ظرفوں، اور موطنوں میں بھی یہ ناجائز ہے (اس پر یہ دلیل دلالت نہیں کرتی) اور حق یہی ہے کہ افلاطون اور اس سے پیشتر فلسفے کے جن اساطین نے نوعی طبائع کے لیے عقلی مثل کے وجود کا اعتراف کیا انھوں نے نہایت متین اور

سنجیدہ بات کہی ہے، یہ ایسا مستحکم اور استوار خیال ہے کہ اس پر وہ سارے تناقضات جو متاخرین کے مذہب پر لازم آتے ہیں بالکل مرتفع ہو جاتے ہیں، میں نے اس بزرگ انسان اور اس کے اساتذۂ کرام کے اس قول کی پوری تحقیق اس طور پر کی ہے کہ اس پر نہ کوئی نقض وارد ہوتا ہے اور نہ وہ اعتراضات پیدا ہوتے ہیں، جن کا منشا فقط اس قدر ہے کہ عوام کی رسائی ان بزرگوں کے اصل مقام تک نہیں ہوئی، اور ان کے اصل مقاصد سے یہ ناواقف ہیں جیسا کہ میں توفیق یافتہ لوگوں کے لیے آیندہ تفصیلاً اس کا ذکر کروں گا، ماسوا اس کے اصل بات یہ ہے کہ ان بزرگوں کے مقاصد اور ان کے اقوال کی زیادہ تر بنیاد ان نورانی واردات اور قدسی انوار پر ہے، جو شک و ریب کی آلودگیوں سے قطعاً پاک ہوتے ہیں، اور نقص و عیب کا وہاں شائبہ بھی نہیں ہوتا ان لوگوں کی گفتگو کا مدار صرف ان مباحث و نظریات پر نہیں ہوتا، جو بہت جلد خود ان ہی لوگوں کے ساتھ بازیگری شروع کر دیتے ہیں، جو ان پر اعتماد کرتے تھے جن میں ہوتا کہ پچھلے اگلوں پر لعنت کرتے ہیں، اور جو باہم کبھی کسی نقطے پر متحد ہو کر صلح میں کامیاب نہ ہو سکے، بلکہ ان کا حال وہی ہے (جو قرآن میں ہے) کہ جب ایک امت داخل ہوتی تو وہ اپنی بہن (دوسری امت پر) لعنت کرتی ہے، (کلما دخلت امة لعنت اختها)

اگرچہ ان اکابر حکما اور اساطین اولیا نے ان نورانی مثل یا مثل نوریہ کے وجود پر کوئی دلیل نہیں قایم کی ہے، اور محض ایسے صریح مشاہدات پر انھوں نے قناعت کی جن کا انھیں مسلسل تجربہ ہوتا رہا ہے، اور ان ہی مشاہدوں کی بنیاد پر انھوں نے ان مثل کا حال دوسروں سے بیان کیا، لیکن (یہ عجیب بات ہے) کہ جس پر وہ متفق ہو جاتے ہیں دل ان پر اعتماد کرتا ہے، اور جن چیزوں کا انھوں نے مشاہدہ کیا ہے اس کا یقین پیدا ہو جاتا ہے،

یہ لوگ جب اپنے ان مشاہدات کو بیان کریں تو چاہیے کہ ان سے کوئی نہ الجھے، اس لیے کہ ہم جب ستاروں کے مقامات اور افلاک وغیرہ کی تعداد پر ایمان محض ایسے حکما جیسے ابرخس وغیرہ کے ان رصدی اطلاعات و تجربات کی

بنیاد پر لاتے ہیں، جن میں علم کا ذریعہ عموماً حس ہوتا ہے، جہاں غلطی، بھول چوک کا احتمال بہت زیادہ ہے تو ظاہر ہے جن بزرگ حکمانے عقلی رصدگاہوں کے ذریعے سے علوم حاصل کیے ہیں اور اپنے ایسے مسلسل تجربات کے نتائج انھیں قرار دیتے ہیں جن میں خطا کی گنجایش نہیں، ان کی باتیں زیادہ قابلِ اعتماد و یقین ہیں،

چوتھی مشکل

وجودِ ذہنی کے متعلق چوتھی مشکل یہ پیش کی جاتی ہے کہ اگر اشیا کے لیے وجودِ ذہنی مانا جائے، تو لازم آتا ہے کہ آدمی کا ذہن گرمی اور حرارت کے تصور کے وقت گرم ہو جائے، اور برودت و سردی کے وقت سرد ہو جائے، اسی پر دوسرے مشتقات کو قیاس کرلو، الغرض یہ لازم آتا ہے کہ نفس اجسام کے صفات اور متضاد و متناقض امور کے ساتھ موصوف ہو جائے، حالانکہ یہ ایک بدیہی البطلان امر ہے، لازمہ کو اس طرح بیان کرتے ہیں کہ بہ تقدیرِ مذکور (یعنی تسلیم وجودِ ذہنی کے بعد) ناگزیر ہے کہ ہم جب اشیا کا تصور کریں تو اس کی وجہ سے ہمارے نفوس اور اذہان میں ان اشیا کی حقیقتیں حاصل ہوں، اور ان میں وہ اس طرح حلول کریں جیسے صفت اور ناعت کا تعلق موصوف و منعوت سے ہوتا ہے، پس ضروری ہوا کہ ان معلومات کے حقایق ذہن کے اوصاف و نعوت بن جائیں، اس شبہے کے جوابات متعدد وجوہ سے دیئے گئے ہیں، پہلا جواب تو ایسا ہے کہ اس کا شمار عرشیات میں ہونا چاہیے، اور وہ یہ ہے کہ نفس جس وقت ان اشیا کا تصور کرتا ہے اس وقت ان چیزوں کی صورتیں نفس کی حکومت اور ملکوت کی سرحد میں تو رہتی ہیں، لیکن اس میں ان کا حلول نہیں ہوتا، بلکہ اس کی مثال ایسی ہے کہ (دیکھتے ہیں) جس طرح یہ ہوتا ہے کہ نفس ناطقہ جو ایک نورانی جوہر ہے اس سے قوتِ باصرہ پر ایک نور چمکتا ہے اسی نور کے ذریعے سے آنکھ کو اس چیز کا جو جلیدیہ کے سامنے ہے ایک حضوری اشراقی علم حاصل ہو جاتا ہے، جس میں آنکھ کے اندر کوئی چیز نہ چھپتی ہے اور نہ منطبع ہوتی ہے، جیسا کہ پرانے زمانے والوں کا خیال تھا، بہر حال کچھ اسی طرح جب قوتِ متخیلہ پر (نفس ناطقہ سے) نور کی ریزش ہوتی ہے تو اس صورتِ متخیلہ کا جو اس کی

ذات سے خارج ہے اور نفس کی ذات سے بالکل جدا اور مباین ہے، اس کا حضوری اور اشراقی علم نفس کو حاصل ہو جاتا ہے، لیکن اس میں نہ صورت کا حلول نفس میں ہوتا ہے، اور نہ نفس اس صورت سے متصف ہوتا ہے، بلکہ جس طرح خارجی اشیا کا احساس قوت بینائی اور باصرہ وغیرہ سے ہوتا ہے، اسی طرح نفس باطنی صورتوں کو دیکھتا ہے اور ان کا اپنے باطنی حواس کے ذریعے سے مشاہدہ کرتا ہے مگر ان صورتوں کا نفس میں حلول نہیں ہوتا خواب میں صورتوں کا مشاہدہ جس طرح ہوتا ہے، اور بیداری میں جس طرح ان ہی صورتوں کا مشاہدہ ہوتا ہے، ان دونوں مشاہدوں میں وجدان و ذوق کسی قسم کا فرق محسوس نہیں کرتا،

اور تھوڑی دیر کے لیے اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ خیالی صورتوں کا نفس میں حلولی طرز کا قیام ہی ہوتا ہے، جب بھی ہم کہہ سکتے ہیں کہ کسی چیز کے ساتھ متصف ہونے کے لیے صرف اس کا قیام کافی نہیں، بلکہ اس کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ (موصوف صفت سے) متاثر و منفعل بھی ہو، آخر دیکھو! کہ تمام کونی حوادث کے وجود کے جو مبادی فعال و خلاق ہیں (یعنی عقول جیساکہ ان حکما کا مذہب ہے) یہ مبادی اشیا عالم کی صورتوں کو محیط ہوتے ہیں، اور یہ احاطہ اس طرز کا ہوتا ہے کہ گویا یہ صورتیں ان مبادی میں مرتسم ہیں، لیکن بااین ہمہ یہ مبادی کائنات اور اس کے جسمانی اعراض سے موصوف نہیں خیال کیے جاتے، اور اس کی وجہ یہی ہے کہ کونی صورتوں کا اپنے مبادی میں قیام انفعال اور تاثر کے طور پر نہیں ہے، (یعنی یہ کہ مبادی خود ان صورتوں سے متاثر نہیں ہیں) بلکہ فعل و تاثیر کی بنا پر ہے، اور ہم اس کو نہیں مانتے کہ کسی شے کا کسی شے میں صرف قیام بغیر تاثر و تغیر کے بھی اتصاف کو ضروری بنا دیتا ہے اور نہ اس وقت میں یہ کھول کر بیان کرنا چاہتا ہوں کہ صرف اتنے قیام سے مشتق کا اطلاق درست ہوگا یا نہ ہوگا، کیونکہ یہ ایک بالکل جداگانہ بات ہے، اس مقام سے اس کو قطعاً کوئی تعلق نہیں ہے،

دوسری وجہ جواب میں جو اختیار کی گئی ہے وہی ہے جس کی تفصیل

گزشتہ تحقیق سے ہو سکتی ہے یعنی یہ کہ حمل کی دونوں قسموں کے مفہوم میں جو اختلاف ہے اس کی تحقیق کی جائے، مثلاً چونکہ کفر کا مفہوم حمل شائع کی رو سے کفر نہیں ہے، اس لیے کفر کے تصور سے اتصاف بالکفر لازم نہیں آتا، اور جب واقعہ یہ ہے تو پھر یہ کہنا کہ جو کفر کا تصور کرے گا وہ کافر ہو جائے گا، غیر ضروری ہوا، اور یہی حال اس کی دوسری نظیروں اور مثالوں کا ہے، چاہیے کہ سچی باتوں کے سراغ لگانے والے اپنی فکر کو پہلے (حمل) کی اس تحقیق میں لگائیں تاکہ اس قسم کے جو اعتراضات و نقوض وارد ہوتے ہیں، ان کے حل کی راہ ان پر کھل جائے،

تیسری وجہ جواب میں جو پیش کی جاتی ہے اور عام کتابوں میں یہی جواب مذکور ہے یعنی اعتراض کی بنیاد دراصل ایک بے تمیزی پر مبنی ہے، مطلب یہ ہے کہ اس وجود متصل میں جس کے ذریعے سے شے کی ہویت عینیہ اور خارجی شخصیت حاصل ہوتی ہے، اس میں اور اس غیر متصل وجود میں فرق نہیں کیا گیا، جس کے ساتھ عقلی صورت موجود ہوتی ہے، کیونکہ مثلاً حرارت اور گرمی سے متصف وہی چیز ہو گی جس کے ساتھ خارجی اور عینی حرارت قایم ہو، نہ کہ اس کی ذہنی صورت (جس میں یا قایم ہو) بہرحال تضاد اگر ہے تو حرارت اور برودت کی خارجی ہویت و تشخصیت میں، نہ کہ ان دونوں متضادین کی صورتوں میں،

خلاصہ یہ ہے کہ ان صفات (یعنی مثلاً حرارت و برودت) کے حقایق میں دراصل اس کا اعتبار کیا جاتا ہے کہ جب وہ جسمانی مواد میں ہو کر پائے جائیں گے، تو ان جسمانی مواد کے لیے یہ ایک خاص قسم کی حالت پیدا کرتے ہیں، اور اس میں ایک ایسا اثر نمایاں ہوتا ہے جسے حواس محسوس کرتے ہیں، مثلاً (جب جسمانی مواد کے ساتھ) حرارت پائی جائے گی تو اس بات کو مقتضی ہو گی، کہ مختلف امور کو جدا کرے، اور متشابہ اجزا کو اکٹھا کر دے، یا مثلاً خط کے ساتھ جو ایک حالت استقامت کی قایم ہے، یہ اس امر کو مقتضی ہے کہ جس خط میں استقامت ہو، اس کے اجزا ایک ہی سمت میں ہوں، اسی پر انحنا اور دوسرے تشکلات کو قیاس کر لو،

پس جب اس قسم کی چیزوں کو ہم اپنی عقل میں حاصل کرتے ہیں، اور

نفس مجرد میں حلولی طور پر یہ پائے جاتے ہیں، اس سے اگر کوئی بات لازم آتی ہے تو فقط اس قدر کہ نفس ایسی چیزوں سے متصف ہو گیا ہے کہ ان چیزوں کی شان یہ ہے کہ اجسام ان کے ذریعے سے مثلاً گرم یا سرد یا فلاں شکل و صورت کے ہو جاتے ہیں، ورنہ یہ کون کہتا ہے کہ خود نفس ان انفعالی مادی محمولات کا موضوع بن جاتا ہے،

اس جواب کے متعلق کہنے والے کے لیے اس بات کی گنجائش ہے کہ وہ ماہیتوں کے بعض لوازم اور انتزاعی اوصاف کا ذکر کر کے بتائے کہ ان سے وجود ذہنی پر نقض وارد ہوتا تھا، اور اس کا ازالہ اس جواب سے نہیں ہوتا، تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ مثلاً بعض لوازم ماہیت یا انتزاعی اوصاف، یا اضافیات ایسے ہیں جیسے زوجیت، فردیت، وجوب، علیۃ، ابوۃ، اور اسی کے مماثل نظائر کہ ان سب کا تعلق خارجی امور سے نہیں ہے، اسی طرح سے یہ جواب معدومات کے صفات میں بھی نہیں چلے گا، مثلاً امتناع، عدم، وغیرہ آخر کون کہہ سکتا ہے کہ مثلاً زوجیت اور علیت، امتناع، وغیرہ کے محل کا ان چیزوں سے اتصاف ان احکام میں سے ہے جس کا تعلق خارجی اور عینی وجود سے ہے، کیونکہ ان چیزوں میں بعض باتیں صرف اعتباری ہیں، یعنی عقل کے اعتبار سے پیدا ہوتی ہیں، اور بعض تو محض عدمی ہیں، کہ معدومات ہی کے وہ صفات ہیں،

اس اعتراض کا جواب اس اصول سے جس کو میں نے اس کتاب میں محقق کیا ہے، دیا جا سکتا ہے، یعنی یہ کہ سلسلۂ معانی میں سے کوئی سا معنی ہو، میرے نزدیک وجود کا ایک حصہ وہ ضرور رکھتا ہے، پس مثلاً زوجیت کے لیے بھی ایک قسم کا وجود ہے، بایں معنی کہ اس کے موصوف کا اس طرح پر ہونا کہ عقل اس سے یہ دریافت کرتی ہے کہ یہ چیز دو مساوی حصوں میں تقسیم ہو سکتی ہے، اور وجود کی اصیل اور خارجی قسم میں اس کا شمار ہو سکتا ہے، پس نفس زوجیت کے معنی کو تصور کرتا ہے تو یہ اس کے اصلی وجود کی قسم نہیں ہے، کیونکہ زوجیت کے مفہوم کو معلوم کر کے نفس ایسا نہیں محسوس کرتا کہ خود زوجیت دو مساوی حصوں میں تقسیم ہو سکتی ہے، اور یہی حال اس کے دوسرے نظائر کا ہے، البتہ عدم اور جو عدم کے مانند ہو، بلاشبہہ عقل کے سامنے اس کی کوئی

واقعی صورت نہیں ہوتی بلکہ عقل یہاں یہ کرتی ہے کہ اپنی قوت منصرفہ کے ذریعہ سے بعض خاص مفہوموں کو باطل امور کے لئے عنوان اور صورت بنا لیتی ہے، اور ان ہی عنوانوں کو ان معدومات کے احکام کے جاننے کا ذریعہ بناتی ہے،

پانچویں مشکل وجود ذہنی کے متعلق یہ ہے کہ ذہن ظاہر ہے کہ خارج میں موجود ہے، اور ذہنی امور ذہن میں موجود ہیں، جیسا کہ (وجود ذہنی والے مانتے ہیں) پس ان امور ذہنی کے تصور اور تعقل کا لازمی نتیجہ یہ ہونا چاہیے کہ ان کا وجود اس عقل میں ہو، جو خارج میں موجود ہے، اور کھلی ہوئی بات ہے کہ جو چیز اس شے میں موجود ہو، جو خود دوسری چیز میں موجود ہے تو یقیناً وہ شے بھی اس چیز میں موجود ہوگی، یعنی الموجود فی الشئے موجود فی ذالک الشئے، مثلاً پانی جو اس کوزے میں موجود ہے، جو گھر میں موجود ہے، (ضرور ہے کہ پانی گھر میں موجود ہوگا)

اس کا جواب یہ ہے کہ جو اس میں موجود ہو، جو دوسرے میں موجود ہے، تو وہ بھی دوسرے میں موجود ہوگا، یعنی قاعدہ بالا وہاں چلتا ہے جہاں دونوں کا وجود حقیقی اور متاصل ہو، اور دونوں ہویتوں اور شخصیتوں کی شکل میں موجود ہوں، مثلاً پانی کا وجود کوزے میں اور کوزے کا گھر میں، بخلاف اس چیز کے جو خارج میں پائے جانے والے، ذہن میں موجود ہو، اس کا یہ حال نہیں ہے، یعنی ذہن میں جو چیز حاصل ہوتی ہے، اس کی صورت اور اس کا وجود تو ظلی ہے، اور ذہن کا وجود جو خارج میں ہے، وہ ہویت شخصیہ اور وجود متاصل ہے، دونوں جگہ موجود کے معنی مختلف ہیں، اسی طرح مکان و زمان جو یہاں استعمال کیا گیا ہے وہ سب متحد المعنی نہیں ہیں، بلکہ ان میں حقیقت و مجاز کا تعلق ہے، کیونکہ کسی شے کا خارج میں ہونا اور پانی کا کوزے میں ہونا، دونوں جگہ فی (میں) کے ایک معنی نہیں ہیں، اس لئے کہ کسی شے کے خارج میں ہونے کے معنی یہ ہیں کہ مطلوبہ آثار اس پر مرتب ہوں اور ذہن میں ہونے کے یہ معنی ہیں کہ جہاں ایسا نہ ہو،

چھٹی مشکل وجود ذہنی کے متعلق چھٹی مشکل جو پیش کی جاتی ہے، وہ یہ ہے

کہ اس بنیاد پر لازم آتا ہے کہ ایسے کلیات جو ممتنع محض ہیں، ان سے ہمارے اذہان وعقول میں ایسے حقیقی اشخاص حاصل ہوں جو فرضی نہیں بلکہ واقعی حقیقی اشخاص ہوں مثلاً اجتماع نقیضین کے متعلق جب ہم حکم کرتے ہیں کہ وہ ممتنع ہے تو ظاہر ہے کہ یہ حکم اجتماع نقیضین کے تصور کے بعد ہوگا، پس گویا (اجتماع نقیضین) سے، ہمارے ذہن میں ایک ایسا معنی حاصل ہوتا ہے جو متشخص بھی ہے اور متعین بھی گویا ہمارے اندر اجتماع نقیضین کا ایک شخصی فرد پایا جاتا ہے، حالانکہ عقل بداہۃً جانتی ہے کہ اجتماع نقیضین کا وجود ذہن اور خارج دونوں میں محال ہے،

اسی طرح لازم آتا ہے کہ معدوم مطلق، اور شریک باری کے فرد کے لیے حقیقی وجود ہو، جس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ اس فرد کے لیے خارجی وجود بھی ماننا پڑے گا، کیونکہ جب ذہن میں شریک باری تعالیٰ کا کوئی فرد مشخص پایا گیا، تو بہ نظر اس کی نفس ذات کے چاہیئے کہ اس کے لیے کوئی عینی اور خارجی وجود ہو، ورنہ شریک باری شریک باری باقی نہیں رہ سکتا،

اس کا جواب یہ ہے کہ جن قضیوں میں ایسے اشیاء پر حکم کیا جاتا ہے جن کا وجود ممنوع ہو، یہ قضایا در اصل حملیۂ غیر بتّیہ ہوتے ہیں، اور حملیۂ بتّیہ کے معنی یہ ہیں کہ یہ ان قضایا کا نام ہے جن میں طرفین موضوع ومحمول میں بالفعل اتحاد کا حکم اس شرط پر کیا گیا ہو کہ اگر اس ماہیت کے عنوان کا انطباق کسی فرد پر فرض کیا جائے تب موضوع کے ساتھ محمول کا اتحاد ہوگا، کیونکہ عقل کو اس بات کا اختیار حاصل ہے کہ وہ نقیضین، شریک باری، جوہر فرد وغیرہ کے مفہوم کو تصور کرے، بلکہ عقل تو ہر قسم کے مفہومات کو تصور کر سکتی ہے، یہاں تک کہ خود اپنی ذات کے عدم اور اپنی علت کے عدم یا عدم کے عدم یا ممتنع کے مفہوم کو وہ سوچ سکتی ہے، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ عقل جس مفہوم کو تصور کرتی ہے، ممتنع کی وہی حقیقت ہوتی ہے، کیونکہ ذہن میں جو کچھ سوچا جائے گا، یا جو چیز ذہن میں پائی جائے گی، سب پر یہی حکم کیا جائے گا کہ وہ منجملہ ممکنات کے ایک ممکن ہے، بلکہ اصل واقعہ یہ ہوتا ہے کہ اس امر متصور معقول کو در اصل اس باطل حقیقت کا عنوان بنا لیا جاتا ہے، اور اس کا معیار کہ کس

ماہیت کا عنوان کیا چیز ہو سکتی ہے اس کا مدار فقط اس پر ہے کہ اس ماہیت سے جو مفہوم ذہن میں حاصل ہوتا ہے اس کو اسی ماہیت پر حمل اولی کے طور پر محمول کر سکتے ہوں، اگرچہ حمل شائع متعارف کی بنیاد پر جائز نہ ہو، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں یقیناً اس پر عقل قادر ہے کہ کسی مفہوم کو تصور کرے، اور فرضی طور پر کسی ایسی طبیعت کا جو باطلۃ الذات، مجہولۃ التصور ہے، اس کا اس مفہوم کو عنوان بنائے اور پھر اس ذریعے سے یہ حکم کرے کہ ایسی طبیعت ممنوع اور ممتنع ہے، پس ایسی طبیعت کا علم اسی قدر ہے کہ اس مفہوم کا ذہن میں حصول ہوا اور یہ مفہوم ایک باطل ماہیت کے لیے عنوان بنا تھا، تاکہ امتناع کا جو اس پر حکم کیا جائے، اس حکم کی صحت کا نشا درست ہو جائے اور یہ خبر دینا اس ماہیت کے متعلق جائز ہو کہ اس کا خبر دینا محال ہے، الغرض حکم کی صحت تو اس لیے ہو جاتی ہے کہ حاصل فی الذہن مفہوم دراصل ممکن اور موجود کے مفہوم کا فرد ہوتا ہے اور امتناع کا حکم پھر اسی کی طرف اس لیے متوجہ ہوتا ہے کہ ممتنع اور معدوم کو حمل اولی کے طور پر اس پر محمول کر سکتے ہیں اور یہ کہ وہ مفہوم اس لحاظ سے ایک مستحیل اور محال طبیعت کا عنوان تھا،

واجب الوجود بالذات کے مفہوم پر جو احکام جاری ہوتے ہیں، قریب قریب اس کا بھی یہی حال ہوتا ہے، مثلاً ہم جو کہتے ہیں کہ واجب الوجود کا تشخص عین اس کی ذات ہے، اور واجب کی وحدت اس مفہوم کے بالکل مغائر ہے جو وحدت سے سمجھا جاتا ہے، یہاں تشخص کی عینیت کا جو حکم لگایا گیا تو اس لیے کہ منجملہ احکام کے یہ ایک حکم ہے، یہ بات واجب الوجود کے مفہوم کی طرف متوجہ ہو گی، لیکن تشخص کس کا عین ہے یہ بات واجب الوجود کے مفہوم کی طرف راجع نہیں ہے، بلکہ اس کا رخ ادھر ہے، جس کے متعلق برہان نے ثابت کیا ہے کہ وہ حی وقیوم ہے جس کا ذکر اس سے برتر ہے کہ وہ زبانوں پر آئے، اور جو اس سے پاک ہے کہ کسی ذہن کے آگے وہ متمثل ہو سکے،

بہرحال سمجھ میں آگیا ہو گا کہ اس قسم کے قضایا اور اس کے نظائر دراصل قضایا حملیہ غیر ثبتہ ہیں، اور جو قضایا حملیۂ ثبتہ اگرچہ شرطیہ کے

ہم دوش اور مساوق ہیں، لیکن یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ بالآخر وہ شرطیہ کی طرف رجوع ہو جاتے ہیں جیسا کہ خیال کیا گیا ہے، کیونکہ حملیہ بتیّہ میں حکم اس چیز پر کیا جاتا ہے جو کسی فرض و تقدیر کی بنیاد پر ماخوذ و متصور ہو، جس کا مطلب یہ ہے کہ بغیر اس تقدیر اور فرض کے موضوع کی ذات تام اور مکمل نہیں ہوتی ہے، یعنی بغیر اس کے وہ کوئی طبیعت متحصلہ ہی کی حیثیت حاصل نہیں کرتی، نہ واقع میں اور نہ ذہن میں،

یہ نہیں ہوتا کہ موضوع کو پہلے فرض کر لیا جاتا ہے اور اس فرض کو مکمل کرنے کے بعد اب اسی فرض و تقدیر کی بنیاد پر کسی حکم کو اس موضوع کے ساتھ اس طرح مخصوص کیا جاتا ہے، جیسے طبعیۂ موقتہ، یا مقیدہ کے موضوع کا حال ہوتا ہے، کیونکہ ایسی صورت میں یہ بعینہ معناً وہ مشروطہ ہی ہو جائے گا،

فصل

تنقیح کے لیے توضیح

متاخرین کے ایک گروہ نے جب یہ دیکھا کہ وجود ذہنی کے متعلق جو مشکلات ہیں، ان سے عہدہ برآ ہونا ان کے لیے آسان نہیں ہے تو انھوں نے دعوی میں ترمیم کر کے کہا کہ ذہن میں معلومات کے اصل حقائق موجود نہیں ہوتے، بلکہ ان معلومات کے ایسے اشباح و نقول اور اظلال ذہن میں ہوتے ہیں جو ایک خاص طریقے سے ان معلومات کی حکایت کرتے اور ان کی نقل پیش کرتے ہیں،

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ برہان اور وجدان دونوں سے جب یہ بات قطعی طور پر محسوس ہوتی ہے کہ ہم جب اور جس وقت حقائق کا تصور کرتے ہیں اس وقت ہمارے ذہن میں یقیناً کوئی ایسا امر ضرور پایا جاتا ہے، جو ان حقائق کی حکایت کرتا یا ان کی نقل پیش کرتا ہے، اور جس کے ذریعے سے نفس کو ان حقائق کا شعور حاصل ہوتا ہے، اور ان پر احکام جاری کرتا اس سے خبر دیتا ہے،

اب یہ کہنا تو درست نہیں ہو سکتا کہ یہ حقائق بہ نفس نفیس خود بعینہ ذہن میں موجود ہوتے ہیں، کیونکہ اس پر تو وہی اعتراضات وارد ہوتے اور وہی دقتیں پیش آتی ہیں (جو گزر چکیں) اس لیے ایسا مسلک جس میں دونوں

دلیلوں کی رعایت ملحوظ رکھی گئی ہو، یہی ہو سکتا ہے کہ یہ کہا جائے کہ ذہن میں شئے معلوم کا ظل اور اس کی نقل و شبیہ حاصل ہوتی ہے، گویا وہ ایک طرح سے اس معلوم کا نمونہ ہوتی ہے جو ایک طرح سے شئے معلوم کی حکایت کرتی ہے اور اس سے مشابہ ہوتی ہے، محاکات کا یہ تعلق کچھ اس قسم کا ہوتا ہے جیسے الفاظ یا کتابت معانی کی حکایت کرتے ہیں، دونوں میں اگر کچھ فرق ہے تو یہ ہے کہ الفاظ اور حروف مکتوبہ کی محاکات، وضع واضع اور خود ساختہ اصطلاح پر مبنی ہوتی ہے، بخلاف ذہنی نقوش کے کہ ان کا اصل سے محاکاتی تعلق طبعی و فطری ہوتا ہے،

اس مسلک پر یہ اعتراض ہوتا ہے، کہ وجود ذہنی کے دلائل اگر مکمل اور تام ہو جائیں تو وہ اس پر دلالت کرتے ہیں کہ خود معلومات نفس اپنی ذات کے ساتھ ذہن میں موجود ہوتے ہیں نہ کہ وہ اس پر دلالت کرتے ہیں کہ ذہن میں کوئی اور چیز موجود ہوتی ہے، جو معلومات سے بالکل مباین اور علیحدہ حقیقت رکھتی ہے، جیسے کتابی نقوش اور صوتی ہیئات (ان معانی سے جن کی حکایت کرتے ہیں حقیقۃً بالکل علیحدہ ہوتے ہیں) کیونکہ ایسا کون آدمی ہو سکتا ہے جو یہ کہے کہ زید کی مکتوب شکل، یا زید کا لفظ، یہ دونوں بجنسہ زید کی ذات ہیں، بخلاف زید کے ادراک و علم کے، کہ اس پر تو زید کے احکام جاری ہوتے ہیں، اور زید کے ذاتیات و عرضیات اس پر محمول ہوتے ہیں،

الحاصل ان لوگوں نے جو یہ خیال کیا تھا کہ وہ دونوں دلیلوں کو جمع کر رہے ہیں، واقعہ یہ نہیں ہے بلکہ دونوں کو باطل کر کے ایک تیسرا مذہب گویا پیدا کیا گیا ہے،

بعض بزرگوں نے ایک تیسری باریک راہ نکالی ہے جو شاید تحقیق سے زیادہ قریب ہو، اس موقع پر اگر اس کا ذکر کیا جائے تو نامناسب نہ ہوگا، بلکہ ایک ذہنی مشق اور واقعے کی تحقیق کا ذریعہ ہوگا،

لیکن قبل اس کے کہ اس مسلک کو پیش کیا جائے ایک مقدمے کا سمجھا دینا ضروری ہے، اور وہ یہ ہے کہ کسی شئے کی ماہیت اس شئے کی موجودیت سے

متاخر ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ جب تک وہ شے موجود نہ ہولے اس وقت تک اس کا شمار ماہیتوں میں نہیں ہو سکتا، کیونکہ معدوم محض کے لیے نہ کوئی ماہیت ہوتی ہے اور نہ چیزوں میں وہ کوئی چیز ہوتی ہے، پس جب تک کہ شے کا خارج یا ذہن میں کسی قسم کا تحصل و تحقق نہ ہولے گا اس وقت تک ماہیتوں میں سے ایک ماہیت وہ قرار نہیں پا سکتی،

اس پر اگر تم اعتراض کرو "کہ وہ چیز جو پہلے موجود ہوتی ہے پھر ماہیت ہوتی ہے" کیا ہے؟ اگر وہ بھی ماہیت ہے تو اس کا مطلب پھر یہ ہوا کہ یہی ماہیت پہلے موجود ہوتی ہے، پھر یہی ماہیت یہی ماہیت بنتی ہے، حالانکہ یہ پہلی بات ہے، جس کا بطلان ظاہر ہے، یا وہ کوئی دوسری ماہیت ہوگی تو یہ بات پہلی بات سے بھی بدتر ہے، کیونکہ اس کا مطلب یہ ہوا کہ پہلے گھوڑا پایا گیا پھر وہ آدمی ہو گیا،

میں کہتا ہوں کہ بات ان ہی دو شقوں میں منحصر نہیں ہے بلکہ یہاں ایک تیسری شق بھی پیدا ہوتی ہے جس کے متعدد وجوہ ہیں،

پہلی بات تو یہ ہے کہ یہاں تقدم و تاخر محض رتبی اور درجاتی ہے نہ کہ زمانی، اور مرتبہ (ذات میں) نقیضین کا ارتفاع جائز ہے جیسا کہ بار بار کہتا چلا آرہا ہوں،

دوسری بات یہ ہے کہ ہمارا یہ قول کہ "وہ پایا گیا پھر انسان ہو گیا" اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ کوئی شے معین پائی گئی، اس کے بعد وہ انسان ہو گئی، کیونکہ دو شقوں میں تردید اسی صورت میں جاری ہو سکتی ہے، یعنی یہ کہنا کہ یا تو یہ انسان ہو گا یا انسان کا غیر ہو گا، لیکن یہاں دو چیزیں نہیں بلکہ صرف ایک ہی امر ہے، یعنی انسان اور موجود یہی انسان بحیثیت موجود ہونے کے تحقق اور حصول کا بہ نسبت ماہیت انسان کے زیادہ مستحق ہے، (بس اس جملے کا فقط اسی قدر مطلب ہے) نیز یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ اگر تمہاری بات مان لی جائے تو اس سے لازم یہ آتا ہے کہ کوئی ملزوم اپنے اس لازم پر مقدم نہ ہو سکے جو ملزوم پر محمول ہوتا ہو، مثلاً چار کا عدد ملزوم ہے اور جفت ہونا اس کو لازم ہے،

گویا چار زوجیت (جفت ہونے پر مقدم نہیں ہو سکتا، کیونکہ بجنسہ وہی تقریر یہاں بھی اس طرح جاری ہو سکتی ہے کہ یوں کہا جائے کہ اگر چار پہلے پایا گیا تو اس وقت وہ زوج و جفت ہوگا، اب سوال یہ ہے کہ جو پہلے پایا گیا کیا ہے؟ وہ اگر زوج ہے تو لازم آتا ہے کہ زوج ہی زوج ہوا، یا وہ زوج نہ تھا تو لازم آتا ہے اربعہ (چار) زوج نہیں تھا، بعد کو زوج ہوا، اس کی غلطی بھی ظاہر ہے،

بہر حال جب یہ مقدمہ ممہد ہو چکا تو اب ہم کہتے ہیں کہ ماہیت کی موجودیت جب خود ماہیت کی نفس ذات پر مقدم ہے تو ایسی صورت میں وجود سے قطع نظر کر لینے کے بعد یہاں کوئی ماہیت ہی نہ رہے گی، ایک بات یہ ہوئی دوسری بات یہ ہے کہ ذہنی وجود اور خارجی وجود، ظاہر ہے کہ اپنی حقیقت و ماہیت کے رو سے باہم مختلف ہیں،

پس جب وجود کسی چیز کا بدل جائے مثلاً جو خارج میں موجود تھا وہ ذہن میں موجود ہو جائے ایسی صورت میں کیا استبعاد ہے، اگر ماہیت میں بھی کوئی تبدیلی واقع ہو،

گویا جب کوئی شے خارج میں ہوتی ہے تو مثلاً اس کے لیے ایک خاص قسم کی ماہیت ہوتی ہے، اب وہ خواہ جوہر ہو یا کم ہو، یا کسی دوسرے مقولے کے نیچے درج ہو، پھر جب وجود بدل جائے، یعنی بجائے خارج کے وہی شے ذہن میں موجود ہو جاتی ہے، تو اس کی ماہیت بھی منقلب ہو جاتی ہے اور مقولۂ کیف کے نیچے درج ہو جاتی ہے، اس مسلک کی بنا پر مذکورۂ بالا مشکلات حل ہو جاتے ہیں، کیونکہ ان تمام مشکلات کا دارومدار اس پہ تھا کہ موجود ذہنی اپنی خارجی حقیقت کے ساتھ باقی رہتا ہے، (اور جب اس کا انکار کر دیا گیا تو مشکلات ظاہر ہے کہ دفع ہو گئے)

اس پر اگر تم یہ کہو کہ یہ تو بجنسہ وہی مسلک ہوا جو ارباب شبح کا دعویٰ تھا، اور اس پر وہی اعتراض وارد ہوگا کہ اس بنیاد پر لازم آتا ہے کہ ذہن میں خود اشیا کا حصول نہیں ہوتا بلکہ ایسے امر کا حصول ہوتا ہے جو اشیا سے حقیقت میں

بالکل مبائن اور مختلف ہوتے ہیں۔

پس اس کے جواب میں کہتا ہوں کہ دونوں وجودوں سے قطع نظر کر لینے کے بعد نفس شیے کی ذات بذات خود کوئی ایسی معین حقیقت نہیں ہوتی کہ اس کے متعلق یہ کہنا جائز ہو کہ وہ ذہن میں ہے یا خارج میں، بلکہ اگر واقعہ پوچھتے ہو تو صرف یہ ہوتا ہے کہ خارجی موجود اس حیثیت کہ وہ ذہن میں ہو کیف بن جاتا ہے، اور ذہنی کیفیت جب خارج میں ہوتی ہے تو وہ عین خارجی معلوم ہو جاتا ہے۔

پس اگر اس سے کہ "ذہن میں خود نفس اشیا کا حصول ہوتا ہے" یہ مراد ہے کہ ذہن میں خود اسی شے کا حصول ہوتا ہے، خواہ وہ کسی دوسری حقیقت کی شکل میں منقلب ہو گئی ہو، تو یہ بات یہاں پائی جاتی ہے،

اور اگر یہ مراد ہے کہ وہ ذہن میں اپنی عینی اور خارجی حقیقت کے ساتھ باقی رہتی ہے تو اس پر آج تک کوئی دلیل قائم نہیں ہوئی، کیونکہ دلیل سے جو بات پایۂ ثبوت کو پہنچی ہے وہ صرف یہ ہے کہ جس چیز پر حکم کیا جائے گا یعنی محکوم علیہ کے لیے ضرور ہے کہ عقل کے پاس اور ذہن میں اس کا وجود ہو تاکہ اس پر حکم کرنا درست ہو، اور ظاہر ہے کہ یہ حکم وجود ذہنی کی بنیاد پر نہیں لگایا گیا ہے، بلکہ نفس الامر کے اعتبار سے ایسا ہونا ضروری ہے، پس یہاں اگر کوئی بات واجب ٹھیری تو وہ یہی ہے کہ "ذہن میں ایسی چیز پائی جاتی ہے کہ اگر وہ خارج میں موجود ہو تو محمول کے ساتھ متصف ہو، خواہ وجود کے تغیر و تبدل سے اس کی ماہیت بھی کیوں نہ متغیر و متبدل ہو گئی ہو"

اس پر اگر تم یہ اعتراض کرو کہ یہ انقلاب تو جب ہی متصور ہو سکتا ہے کہ خارجی موجودات، یعنی جواہر و اعراض، اور ذہنی کیفیات یعنی علمی صورتوں کے درمیان کوئی ایسا مشترک مادّہ ہو، جو ظلی وجود کے اعتبار سے تو کیف ہو، اور خارجی وجود کے لحاظ سے اس مقولے کے نیچے درج ہو، جس کے نیچے معلوم درج ہے، یہ اسی قسم کی بات ہے جیسی یہ لوگ ہیولیٰ کے متعلق کہتے ہیں جو اپنی ذات کے اعتبار سے صرف مبہم ہوتا ہے، پھر صورت کے اقتران اور اتصال سے کبھی پانی بن جاتا ہے، اور کبھی ہوا، کبھی آگ۔ لیکن ظاہر ہے کہ یہاں تمام موجودات

ہیں کوئی مادہ مشترکہ موجود نہیں ہے،

میں کہتا ہوں کہ اس کی ضرورت اس انقلاب میں ہوتی ہے جہاں کسی چیز میں تغیر و انقلاب صفت کے لحاظ سے ہو، مثلاً کالا، گورا ہو جائے، یا صورت کے لحاظ سے ہو، مثلاً نطفے کا جنین ہونا، یا پانی کا ہوا کی صورت میں منقلب ہونا، لیکن اگر کوئی حقیقت خود نفس اپنی کامل و تام ذات کے ساتھ کسی دوسری حقیقت کی طرف منقلب ہو جائے تو اس انقلاب میں قطعاً اس کی ضرورت نہیں ہے کہ وہاں کوئی مشترک مادہ موجود ہو، ہاں اس انقلاب کی تصویر کو ذہن نشیں کرنے کے لیے عقل کسی عام اور مبہم امر کو ضرور فرض کرے گی، یہ ہے اس کا خلاصہ جو فاضل جلیل علامہ نے اپنے تعالیق میں لکھا ہے، اس پر اس کے معاصر علامہ دوانی نے یہ اعتراض ان لفظوں میں کیا ہے:-

جس شخص میں معمولی بصیرت بھی ہو گی اس سے یہ امر مخفی نہیں رہ سکتا کہ حقائق کا انقلاب خود ایک غیر معقول اور ناقابل فہم بات ہے، بلکہ عقل میں جو بات آسکتی ہے، وہ یہی ہے کہ مادہ ایک صورت کو چھوڑ کر دوسری صورت کی طرف منقلب ہو جاتا ہے، یا موضوع (یعنی محل مستغنی) ایک صفت سے دوسری صفت کی طرف منقلب ہوتا ہے (اور اس بنیاد پر) ظاہر ہے کہ ذہن میں جو چیز پائی جاتی ہے اس کا محل یا موضوع بجز ذہن کے اور کوئی دوسری شے نہیں ہو سکتی، یعنی اس موجود ذہنی کا حصول ذہن ہی میں ہوتا ہے، اب یہ بدیہی ہے کہ ذہن اس ذہنی صورت کو چھوڑ کر جو اس کی ایک کیفیت ہے کسی ایسے خارجی امر کی صورت میں منقلب نہیں ہوتا ہے جو جوہر ہو، نیز میرے خیال کی رسائی اس دعوے تک بھی نہیں ہے، جو اس شخص نے اس طرح کیا ہے کہ (ذہن و خارج میں) ایک امر اور بھی ہوتا ہے، جب وہ خارج میں پایا جاتا ہے، اس وقت وہ ایک ماہیت ہوتا ہے، اور جب ذہن میں پایا جاتا ہے اس وقت وہ دوسری ماہیت بن جاتا ہے، سمجھ میں نہیں آتا کہ ماہیت کے تعدد و تکثر کے بعد اس شے کی وحدت کس طرح محفوظ رہتی ہے، پھر اس نے موجودیت کے تقدم کا جو دعویٰ کیا ہے یہ چنداں ظاہر اور بیّن نہیں ہے، اور اگر اس کو بالفرض تسلیم بھی

کر لیا جائے جب بھی انقلاب اس کے بعد ضروری نہیں قرار پاتا، اس لیے کہ عوارض خواہ مقدم ہوں، یا موخر، آگے ہوں یا پیچھے، ان سے معروض کی حقیقت نہیں بدلتی، کیونکہ عوارض تو بہر حال اسی حقیقت کو عارض ہوں گے پس اس حقیقت کو اس کے ساتھ یقیناً باقی رہنا چاہیے، پھر بڑی بات یہ ہے کہ اگر انقلاب کے جواز کو صحیح بھی مان لیا جائے، تو اب نتیجہ یہ ہوگا کہ جو چیز ذہن میں حاصل ہوتی ہے اپنی ماہیت اور حقیقت کے اعتبار سے وہ اس کے بالکل مخالف ہے جس کا حصول خارج میں ہے، یعنی ذہن میں جو موجود ہے اس کی ماہیت اس کے مخالف ہے جو خارج میں موجود ہے، اور یہ بات تو اس کے خلاف ہے جو وجود ذہنی کی دلیل سے ثابت ہوتی ہے، اس شخص نے جو یہ کہا کہ ذہن میں ماہیت کا حصول یوں بھی ہو سکتا ہے کہ ماہیت اپنی پہلی حالت پر رہے، اور یوں بھی اسی ماہیت کا حصول ہوگا اگر وہ کسی دوسری ماہیت کی طرف منقلب ہو جائے، اس کی مثال تو ٹھیک ایسی ہے کہ کوئی کہے "زید کا گھر میں رہنا" اس کے یہ معنی ہو سکتے ہیں کہ زید ہی گھر میں ہو، اور یوں بھی زید ہی گھر میں ہوگا، اگر زید مثلاً عمرو ہو جائے، ماسوا اس کے یہ ایک بالکل بیّن اور بدیہی بات ہے کہ دو چیزوں کے باہمی انقلاب کی شکل میں اگر دونوں کے درمیان کوئی امر مشترک نہ ہو، مثلاً مادّہ یا جنس تو پھر یہ کہنا کسی طرح درست نہیں ہو سکتا کہ یہاں ایک ہی چیز ہے، جو کبھی یہ ہو جاتی ہے اور کبھی وہ، یہ ایسی بحث ہے جس کے سمجھنے کے لیے سلامت طبع کی حاجت ہے،

اور دیکھو! تمھیں یہ معلوم ہے کہ جو لوگ شبح کے قائل ہیں ان کو بھی کوئی روک نہیں سکتا، اگر وہ بھی یہ کہیں کہ کسی خارجی امر کا ذہن میں حصول بغیر اس کے نہیں ہو سکتا کہ اس امر خارجی کا شبح اور ظل ذہن میں حاصل ہو، اسی طرح شبح اس کو کہتے ہیں کہ جب وہ خارج میں پایا جائے تو امر خارجی کا وہ عین ہو (یہی نہیں کہ شبح والے یہ کہہ سکتے ہیں بلکہ) وہ اس کے قائل بھی ہیں، اس شخص نے جو یہ مسلک اختیار کیا ہے اس پر ایک اعتراض اور بھی وارد ہوتا ہے کہ اگر مثلاً کسی خاص نفسانی کیفیت (صورت ذہنیہ) کو خارج میں فرض کیا جائے تو وہ جوہر کا عین نہیں ہو گی، بلکہ نفسانی کیفیت ہی ہو گی، مگر ایسی کیفیت جو گویا

جوہر کے مانند ہے، اسی طرح اگر خارجی جوہر کا حصول ذہن میں مانا جائے تو خارجی جوہر بجنسہ نفسانی کیفیت نہیں بن جائے گا بلکہ وہ جوہر ہی رہے گا، لیکن باوجود جوہر ہونے کے نفس کے ساتھ قایم ہوگا، بلکہ ہم تو یہ کہتے ہیں کہ نفس کے ساتھ جو کیفیت نفسانی قایم ہے، ظاہر ہے کہ دوسرے نفسانی کیفیات (مثلاً شجاعت، سخاوت وغیرہ) کی طرح وہ بھی خارج ہی میں موجود ہوتی ہے، اب میرا سوال ہے کہ اس شخص نے جو یہ کہا کہ یہی نفسانی کیفیت وجود خارجی کی صورت میں جوہر کی عین ہو جاتی ہے تو یہ صحیح نہیں ہے، کیونکہ نفس کے ساتھ جب کیفیت نفسانی قایم ہوتی ہے تو اس وقت بھی تو وہ خارج ہی میں موجود ہوتی ہے، حالانکہ اس وقت وہ جوہر نہیں ہوتی، اور اگر اس کی مراد وجود خارجی سے یہ ہے کہ نفس سے خارج ہو کر کیفیت نفسانی کا جو وجود ہو یہ وجود عین جوہر ہوتا ہے، یعنی جب بالذات قایم ہوتا ہے تب جوہر ہوتا ہے، لیکن یہ بات بھی اسی طرح مہمل ہے، کیونکہ اس صورت میں بھی وہ ایک نفسانی کیفیت ہی رہے گی جو نفس کے ساتھ قایم نہیں ہے، لیکن جوہر کس طرح ہو جائے گی، بلکہ واقعہ تو یہ ہے کہ ایسی نفسانی کیفیت جو نفس کے ساتھ قایم نہ ہو، (بلکہ بذات خود قایم ہو) اس کا وجود ہی ممتنع اور محال ہے، اور ظاہر ہے جوہر تو وہی چیز ہو سکتی ہے جو پہلے ممکن بھی تو ہو،

اور اگر یہ مطلب ہے کہ نفسانی کیفیت جب نفس سے خارج ہو کر اس طرح پائی جائے کہ اس کی عرضی حقیقت جوہری حقیقت کے رنگ میں بدل جائے تب نفسانی کیفیت جوہر بن جاتی ہے،

اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اگر اس عجیب و غریب دعوے کو صحیح بھی تسلیم کر لیا جائے جب بھی اس میں یہ خرابی ہے کہ شبح میں بھی یہ سب باتیں جاری ہو سکتی ہیں، انتہیٰ (دوّانی کا کلام ختم ہوا)

بہر حال جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ خارجی حقائق مثلاً جوہر، کم وغیرہ اس مقولۂ کیف کی طرف منقلب ہو جاتے ہیں جو ذہن میں پایا جاتا ہے، ان کی طرف سے بہ مشکل یہ تاویل پیش کی جا سکتی ہے کہ تمام معینہ حقایق کو ذہنی صورت

کے ساتھ ایک خاص قسم کا ربط ہوتا ہے اور اسی ربط کی بدولت کہتے ہیں کہ فلاں صورت ذہنیہ فلاں کی ہے' اور عقل ان دونوں میں ایک ربط محسوس کرتی ہے' جس کی حقیقت یہی ہے کہ جب یہ صورت ذہنیہ خارج میں پائی جائے گی تو امر خارجی کی عین ہو گی' اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ "ہر شے کا وجود ہر دوسری شے کا وجود ہو جائے" کیونکہ ان دونوں باتوں میں فرق ہے' یعنی مثلاً ہم یہ کہیں کہ اگر خارج (آ) پایا جائے اور اس کی حقیقت (ب) کی حقیقت کی طرف منقلب ہو جائے تو ایسی صورت میں (آ) بجنسہ (ب) ہو گا' یہ اور بات ہے' اور اگر یہ کہیں کہ آ جب خارج میں پایا جائے گا تو بجنسہ وہ (ب) ہو گا' یہ دوسری بات ہے' اسی طرح جو یہ کہتا ہے کہ نفسانی کیفیت اپنی ذہنی حقیقت کے ساتھ جب خارج میں پائی جائے گی تو وہ نفسانی کیفیت ہی ہو گی نہ کہ جوہر' (وہ ٹھیک کہتا ہے)

مگر اس پر بھی یہ اعتراض وارد ہی ہو کر رہتا ہے کہ یہ کب فرض کیا گیا ہے بلکہ یہاں تو صرف وجود خارجی کو فرض کیا گیا ہے جس میں اس امر کی حفاظت کی ضمانت نہیں کی جاتی ہے' کہ اس کی یہ صفت یعنی نفسانی کیفیت ہونا یہ بھی محفوظ رہے یا نہ رہے'

اب ظاہر ہے کہ صرف اس کا خارجی وجود ہی انقلاب حقیقت کو مستلزم ہے' کیونکہ ذہنی حقیقت تو ذہنی وجود کے ساتھ مشروط اور وابستہ ہے اور خارجی حقیقت وجود خارجی کے ساتھ (الغرض گویا یہی دعویٰ کیا گیا ہے کہ (آ) جب خارج میں ہو گا تو بجنسہ (ب) ہو گا' اور یہ قید کہ جب (آ) (ب) کی حقیقت کی طرف منقلب ہو جائے' اس وقت (ب) کا عین ہو گا' غیر ضروری ہے کہ یہ انقلاب تو لابدی ہے) الحاصل کسی ذہنی امر کا خارج میں وجود یہ خود اس کے ہم معنی ہے کہ اس ذہنی امر کی حقیقت خارجی حقیقت کی طرف منقلب ہو گئی' یا کم از کم اس انقلاب کو وہ اپنے اندر ضرور چھپائے ہوئے ہے چاہئے کہ اس پر خوب غور کر لو' کیونکہ فیہ ما فیہ"

(معاصر) کے کلام کی توجیہ ایک اور طریقے سے بھی ہو سکتی ہے جو حق سے

زیادہ قریب ہے اور مفاسد سے ایک حد تک دور ہے، اور وہ یہ ہے کہ برہان اور دلیل سے جب یہ امر ثابت ہو چکا کہ خارجی اور عینی حقایق کے لیے کچھ ذاتیات بھی ہوتے ہیں کہ ان ہی کے ذریعے سے اس کے ذاتی آثار ان حقایق سے صادر ہوتے ہیں، اور یہی ذاتیات وہ مبادی ہیں کہ ان کے ذریعے سے عرضیات کو پہچانا جاتا ہے، مثلاً درخت کے مفہوم کے ساتھ جسمیت کے مفہوم کو جو تعلق ہے یعنی درخت کی وہ صفت جو تجزی کو چاہتی ہے، اور جس کی وجہ سے درخت ابعاد ثلثہ کا قابل قرار پایا، یا نباتی صورت جو نشو و نما اور اکل و شرب کو مقتضی ہے،

اب اگر انہی خارجی حقائق کا حصول ذہن میں ہو تو ظاہر ہے کہ اس وقت یہ علمی صورتیں بن کر نفس کے صفات و نعوت بن جائیں گے، لیکن با ایں ہمہ کسی نہ کسی شکل و رنگ میں وہ حقائق بھی باقی ہیں، اور ان کے بعض عرضی حقائق جو نفسانی کیفیات میں سے ہیں لاحق ہو جائیں گے،

پس معلوم ہوا کہ کلی حقائق خود اپنی ذات کی حیثیت سے بہت کچھ اس ہیولی سے مشابہ ہیں جیسے معلم اول وغیرہ نے ثابت کیا ہے، یعنی ہیولی کی طرح اس کو کسی قسم کا تعین و تشخص حاصل نہیں ہے اور نہ اس کے ایسے تحصل و تشخص حقائق ہیں کہ ان کی وجہ سے مقولات میں سے کسی مقولے کے نیچے وہ درج ہو سکتا ہو، بلکہ وہ صرف مبہم ہیں اور اس کا ابہام ابہام کی آخری حد ہے ان کو پھر مختلف ماہیتیں وجود خارجی یا ذہنی کے اعتبار سے معین کرتی ہیں، مثلاً پانی کی حقیقت کو جب عینی اور خارجی اصیل وجود کے اعتبار سے لحاظ کیا جائے تو اس وقت وہ ایک جسم سیال، تر، بھاری وغیرہ ہو گی، اور جب وہ ذہن میں ہو گی اور ذہن کے ساتھ اس کا قیام ہو، تو اس وقت وہ نفسانی کیفیات میں سے ایک عرض ہے، پس پانی کی حقیقت کو نفس اپنی ذات کی حد تک کسی قسم کا تحصل حاصل نہیں ہے، اور اپنی اس مبہم حقیقت کی رو سے جس کو وجود مطلق کے ساتھ خیال کیا جائے، وہ خارج اور علم و ذہن دونوں خصوصیتوں سے آزاد ہے، اور اسی لیے کسی مقولے کے نیچے مندرج نہیں ہے،

اس پر اگر تم یہ اعتراض کرو کہ تم نے جو بات کہی یہ تو قوم کے مذاق

کے مطابق نہیں ہے اور نہ ان کے قواعد پر یہ منطبق ہے، نیز اس کی صحت بھی مشتبہ ہے اس لیے کہ کوئی شے اپنی ذاتی سے ہر دو وجودوں میں منفک اور جدا نہیں ہوسکتی کہ ذاتی کی یہی خصوصیت طے کی گئی ہے، (یعنی شے کا وجود خارجی ہو یا ذہنی ذاتیات کا انفکاک اس سے نہیں ہوسکتا) نیز اگر اس فرض کو صحیح تسلیم کرلیا جائے تو پھر شے کے لیے دو وجودوں کا نظریہ غلط ہوجاتا ہے یعنی یہ جو کہا جاتا ہے کہ ہر شے کے لیے ایک خارجی اور عینی وجود ہوتا ہے، اور ایک ذہنی یہ بات غلط ہو جائے گی،

میں کہتا ہوں کہ اس نظریے کے مدعی کا مذہب جب یہ ہے کہ وجود کو ماہیت پر تقدم حاصل ہے اور اس پر اس شخص نے دلیل قایم کی تھی، اور ظاہر ہے کہ شے جب کبھی متعین ہوگی تو وجود ہی کے لحاظ سے خواہ خارجی ہو یا ذہنی ورنہ دونوں وجودوں سے اگر قطع نظر کرلیا جائے تو پھر ایسی شے کی کوئی حقیقت ہی باقی نہیں رہتی، نہ جوہری حقیقت اور نہ عرضی، نہ مبہم اور نہ متعین، اب موجود ہونے کے بعد اس کو دیکھنا چاہیے، اگر ایسے موضوع (محل مستغنی) کو نہیں چاہتی، جس میں وہ قیام کرے یہی جوہر ہے ورنہ عرض ہے، اسی طرح اگر اپنے ذاتی وجود کی بنیاد پر وہ ابعاد (طول و عرض و عمق) کو قبول کرتی ہے تو یہی جسم ہے، اور اگر اسی کے ساتھ نشو و نما اور تغذیہ کو بھی مقتضی ہے تو یہی نامی ہے، اسی پر حساس، متحرک، ناطق، صاہل کو قیاس کرلو،

بہر حال مطلب یہ ہے کہ ذات سے ذاتیات اس شرط سے منتزع ہوتی ہے کہ ذات کا وجود خارج میں ہو خواہ واقع میں ہو یا تقدیری طور پر ہو، یعنی خارج میں اس کا وجود فرض کیا گیا ہو، اور اگر خارجی وجود کا لحاظ نہ کیا جائے، بلکہ وجود ذہنی کے اعتبار سے شے ملحوظ ہو،

اس وقت وہ اس بات کی صلاحیت رکھتی ہے کہ اس سے عرضی ذاتیات منتزع ہوں، مثلاً علم، کیف، وغیرہ عرضی کیفیات، اور اگر ذات کو مطلق وجود کی شرط کے ساتھ اس طرح لحاظ کریں، کہ دو وجودوں میں سے کسی ایک کی خصوصیت پیش نظر نہ ہو، تو اس وقت ذات اس لائق بھی

نہ ہو گی کہ اس کی طرف اشارہ کیا جا سکے' یا اس کے لیے کسی حقیقت کی تعیین ممکن ہو' نہ الفاظ کے تعبیری احاطے میں وہ آسکتی ہے' نہ عبارتوں کے ذریعے سے کوئی اسے ادا کر سکتا ہے' نہ اشارے سے اس کی حد بندی ہو سکتی ہے؛ بلکہ اس وقت اس کے لیے صرف "اطلاق محض" اور "خالص بے تعینی" ثابت ہو گی'

اس کے بعد اب ہم یہ کہتے ہیں کہ ماہیت کے محفوظ رہنے اور ذاتی کا ذاتی والے سے دونوں وجودوں میں منفک نہ ہونا' اس کا مطلب یہ ہے کہ اشیا کے تصور کے وقت ذہن اگرچہ صورت ذہنیہ عرضیہ ہی کو ملاحظہ کرتا ہے' لیکن اس صورت ذہنیہ کی ذہنی وجود کے اعتبار سے نہیں' بلکہ اس عینی وخارجی وجود کے اعتبار سے صورت ذہنیہ کا لحاظ کرتا ہے' جس کی وجہ سے اس کا مقولہ متعین ہوتا ہے' مثلاً یہ کہ وہ جوہر ہے' اور جسم ہے' نامی ہے' اور اس پر جتنے احکام عائد کئے جاتے ہیں وہ وہی ہوتے ہیں جو اس کی عینی حقیقت کا اقتضا ہوتا ہے' اور اس سے ذاتیات خارجیہ کا انتزاع ہوتا ہے' مثلاً پانی کے تصور کے وقت ذہن میں جو چیز پائی جاتی ہے وہ نہ جسم ہے' نہ سیال ہے' نہ تر ہے' نہ ثقیل بلکہ صرف ایک نفسانی کیفیت ہے' لیکن موجود پانی کے افراد و اشخاص سے ان کے مشخصات و امتیازات کو اور ان عوارض کو جو اس کے وجود کو لاحق ہوتے ہیں' ان سب کو جب ذہن حذف کر لیتا ہے' اس عمل کے بعد ذہن میں ایک قوت اور روحانی بصیرت پیدا ہوتی ہے' جس کے ذریعے سے وہ صرف ایک ہی حقیقت اپنے سامنے پاتا ہے' اور اسی کو تمام جزئی پانیوں کا مبدء خیال کرتا ہے اس پر ایک کلی مفہوم کھلتا ہے جو پانی کے تمام جزئیات پر صادق آتا ہے' پھر ذہن میں صادق آنے والے عنوان کو ان جزئیات کے احکام اور خارجی احوال کے جاننے کا آئینہ بناتا ہے' اور اسی طرح اس سے ذاتیات کا بھی استنباط کرتا ہے' جیسا کہ ہم پہلے بھی اس کو خوب کھول کر بیان کر چکے ہیں' ذاتیات کے محفوظ ہونے کا دعویٰ جو قوم کے کلام میں پایا جاتا ہے' چاہیے کہ اس کا یہی مقصد قرار دیا جائے' پس قائل مذکور کے کلام کی توجیہ وتاویل

ہیں ہم جو کچھ کہہ سکتے تھے اس کی یہ آخری حد ہے،

یہ جاننے کی بات ہے کہ متاخرین کے مباحث کا اکثر و بیشتر حصہ صحیح، کشفی و تجربی اصول اور مضبوط و محکم الہامی مبادی پر مبنی نہیں ہے انھوں نے بجائے ذوقی مقامات و حالات کے زیادہ تر عقلی احتمالات سے کام لیا ہے، اور برہانی مقدمات کی جگہ عام پسند مقدمات مشہورہ و مسلمہ کو استعمال کیا ہے، یہی وجہ ہے کہ ان میں جو کسی جدید تحقیق یا زیادہ تدقیق کا ارادہ کرتا ہے وہ بجز اس کے کہ چند منع اور کچھ نقض پیش کر دے، (اس کے سوا کچھ نہیں کرتا) اسی کا نتیجہ ہے کہ ان کی کتابیں مسلسل مناقضات سے معمور ہو کر رہ گئی ہیں، گویا ظلمات اور تاریکیوں کا ایک مجموعہ ہے جس میں بعض تاریکی بعض پر چھائی ہوئی ہے، ان کی پھیلائی ہوئی اندھیریوں سے بجز چند کے کوئی نہ نکل سکا، اور اللہ تعالیٰ کسی پر ظلم نہیں کرتا لیکن یہ اپنی جانوں کے ساتھ خود ہی زیادتی کر رہے تھے۔

فصل
اس مقام کا ایک عرشی حل

وجود ذہنی پر جو اعتراضات وارد ہوتے ہیں ان کے ازالے اور دفع میں جہاں اور راہیں پیدا کی گئی ہیں، ان ہی میں ایک اور مسلک ہے جس کے ذریعے سے ان مشکلات میں سے بعض کو بآسانی حل کیا جا سکتا ہے، اور اس میں وہ الزام بھی عائد نہیں ہوتا، جو انقلاب حقائق کے قائل کے عجیب و غریب التزام پر عائد ہوتا تھا، اور نہ اس امر کے ارتکاب کی ضرورت پیش آتی ہے جس کا اس قائل کے معاصر جلیل نے یہ دعویٰ کر کے ارتکاب کیا، کہ علم اور صورت ذہنیہ پر کیف کا اطلاق محض بطور مجاز و تشبیہ کے کیا جاتا ہے، بلکہ اس مسلک میں اس قاعدے کو بھی محفوظ رکھا جائے گا، کہ وجودی تغیر سے ذاتیات میں تغیر نہیں ہوتا، بلکہ ہر دو وجود میں ذاتیات محفوظ رہتے ہیں، نیز یہ بھی مانا جائے گا کہ علمی صورتیں، حقیقی کیفیات ہیں، بہر حال وہ مسلک یہ ہے:-

ظاہر ہے کہ انسان کے نفس میں ایک ایسی قوت ہے جس کے ذریعے سے وہ خارجی اعیان اور خیالی صورتوں، مثالی اشباح سے معقولات کلیہ کو تراش کر

پیدا کرتا ہے اور ان مفہومات کا ان سے انتزاع کرتا ہے،
نیز اس میں بھی شک نہیں کہ ان معقولات کے انتزاع کے وقت (ہمارا نفس) ایک نفسانی کیفیت سے ضرور متاثر ہوتا ہے، اور اسی کو ان معقولات کا علم کہتے ہیں، بہر حال اس سے یہ معلوم ہوا کہ نفس کے اندر قطعاً ایک کیفیت اس وقت حادث ہوتی ہے جس وقت اس معنی کا اسے انکشاف ہوتا ہے،
حکما کہتے ہیں کہ تعقل و ادراک کے وقت ہم نے اپنے حال کا جائزہ لیا اور تفتیش کی، لیکن بجز اس صورت کے اور کوئی نئی چیز گویا ہم اپنے اندر نہیں پاتے، پس نفسانی کیفیت یہی عقلی صورت ہے جو نفس کے ساتھ قایم ہے اور اس کی وہ صفت و نعت ہے، اسی لیے علم کی تعریف یہ بھی کی گئی کہ شے سے عقل کے سامنے جو صورت حاصل ہوتی ہے علم اسی کا نام ہے،
پھر جب دلیل سے یہ بات ثابت ہوئی کہ عینی اور خارجی حقایق ہی کا ذہن میں حصول ہوتا ہے اگرچہ خارجی وجود کے ساتھ نہیں، اس لیے انھوں نے تصریح کی کہ ہر مقولے کا علم اسی مقولے کے نیچے درج ہوتا ہے جس مقولے کا وہ علم ہوتا ہے اور اسی مقام پر بات پیچیدہ ہو گئی اور حق مشتبہ ہو گیا،

اس باب میں اصل واقعے کی تحقیق یہ ہے کہ جس طرح خارج میں کوئی شخص مثلاً زید پایا جائے اور اس کے ساتھ اس کے صفات، اس کے عوارض اور اس کے ذاتیات بھی پائے جاتے ہیں مثلاً ابیض (سفید) ضاحک (ہنسنے والا) ماشی (چلنے والا) جالس (بیٹھنے والا) نامی (بڑھنے والا) حیوان (زندہ) ناطق وغیرہ باتیں کہ یہ سب بھی موجود ہی ہیں، لیکن ایسے موجود ہیں جو ذاتاً زید کے وجود کے ساتھ پائے جاتے ہیں، بلکہ وجوداً یہ سب بجنسہ زید ہی ہیں، یعنی زید کی عین ہیں، کیونکہ خارج میں جو زید ہے بجنسہ وہی ابیض بھی ہے، وہی ضاحک بھی ہے، وہی کاتب بھی ہے، وہی حیوان بھی ہے، اور وہی ناطق بھی، لیکن اس وجہ سے کہ زید جوہر اور ذات کے نیچے مندرج ہے، اور جوہر ہونا یہ اس کی ذاتی ہے، یہ لازم نہیں آتا کہ جو ہر کاتب، ضاحک، ناطق وغیرہ کا بھی

ذاتی ہو جائے، پس یہی حال موجود ذہنی کا بھی ہے، یعنی بات یہ ہے کہ کلی حقایق میں سے ایک علم بھی ہے، اب اس کا کوئی فرد ذہن میں پایا جائے تو اس فرد کے متعین ہونے کی یہی شکل ہو سکتی ہے کہ وہ معلوم کی حقیقت کے ساتھ متحد ہو جائے، مثلاً جسم، خارج میں اسی وقت پایا جا سکتا ہے کہ وہ صاحب مقدار یعنی متکمم ہو، متحیز ہو، نامی ہو، یا جماد ہو، یا کوئی عنصر مفرد ہو، یا فلک ہو، اور اسی ذریعے سے کسی مخصوص جسم کی حقیقت متعین ہو سکتی ہے، اسی طرح علم بھی یوں ہی متعین و متحصل ہوتا ہے کہ معلوم کی حقیقت کے ساتھ وہ متحد ہو جائے (اور اس وقت علم گویا اس حقیقت معلومہ کے لیے، جنس قریب، اور کیف مطلق جنس قرار پائے گا، (یا یوں کہا جائے) کہ علم کے تعین و تحصل کی صورت بجز اس کے اور کوئی نہیں کہ حقیقت معلومہ کو اس کے ساتھ اس طرح منضم اور جوڑ دیا جائے کہ دونوں باہم متحد ہو کر واقع میں صرف ایک ایسی ذات بن جائیں جو حقیقت معلومہ کے ساتھ مطابق ہو، اور اس پر صادق آئے، اب گویا یہ "ذات واحدہ" اپنی جنس قریب کے لحاظ سے علم ہے، اور جنس بعید کے اعتبار سے کیف، اور تعین و تحصل کی حیثیت سے وہ اسی مقولے کے نیچے درج ہے، (جو حقیقت معلومہ) یا معلوم کا مقولہ ہے، اس کی وہی مثال ہے کہ جیسے زید جو خارج میں موجود ہے وہ اپنی جنس قریب کے لحاظ سے حیوان ہے، اور جنس بعید کے اعتبار سے جوہر ہے اور اپنے تشخص و تعین کی حیثیت سے وہ کم اور کیف وغیرہ مقولوں کے نیچے بھی درج ہے،

بہر حال اس "ذات واحدہ" کے ساتھ معلوم کے اتحاد کی نوعیت وہ ہو گی جو عرضی اور معروض کے باہمی اتحاد کی شکل ہوتی ہے،

الغرض اب یہ کہنا درست ہو گیا کہ علم مقولۂ کیف سے ہے، اور بحیثیت علم ہونے کے کیف اس کا ذاتی ہے، لیکن اسی کے ساتھ باعتبار واقع کے وہی بجنسہ معلوم کی حقیقت بھی ہے،

اس تقریر کے بعد وہ اشکال حل ہو گیا، جو پیش کیا جاتا تھا اور کہا جاتا تھا کہ علم چونکہ نفس کے صفات میں سے ہے، اس لیے ضرور ہے کہ مقولۂ کیف کے

نیچے مندرج ہو، اور اس لیے کہ ذہن میں معلوم کی عین حقیقت حاصل ہوتی ہے اسی بنا پر وہ اس مقولے کے نیچے مندرج ہوگا جس کے نیچے معلوم درج ہے اس سے یہ خرابی لازم آتی تھی کہ ایک ہی حقیقت دو مقولوں کے نیچے مندرج ہو جائے (اشکال کا ازالہ اس لیے ہو گیا) کہ تحقیق مذکور نے ثابت کر دیا کہ علم بالذات تو مقولۂ کیف کے نیچے مندرج ہے، کیونکہ اس کی جنس تو یہی مقولہ ہے، پھر معلوم کا مفہوم بھی چونکہ علم کے ساتھ ذاتاً و وجوداً متحد ہوتا ہے اس لیے معلوم کے مقولے کے نیچے بھی اس کا بالعرض اندراج ہو جاتا ہے، جیسے زید نفس اپنی ذات کی حیثیت سے جوہر کے مقولے کے نیچے مندرج ہے، لیکن اس حیثیت سے کہ مثلاً وہ کسی کا باپ اور بیٹا ہے مقولۂ مضاف کے نیچے بھی مندرج ہو سکتا ہے۔

اسی فاضل تحریر نے قدما کی پیروی کرتے ہوئے یہ مسلک بھی اختیار کیا ہے، کہ عرض اور عرضی باہم بالذات متحد ہوتے ہیں، اور ان میں مغائرت اعتباری ہوتی ہے، گویا ابیض اور بیاض، ان کے خیال میں بالذات ایک ہی چیز ہے، لیکن بشرط شیے اور بشرط لا شیے کے اعتبارات جب اس میں جاری کیے جائیں تو پھر دونوں مختلف ہو جاتے ہیں، گویا جس طرح صورت اور فصل کے متعلق لوگوں کا خیال ہے کہ بالذات دونوں ایک ہی چیز ہوتی ہیں، ان میں مغائرت اعتباراً پیدا ہو جاتی ہے، عنقریب اس مسئلے کے متعلق سیر حاصل مباحث تمہارے گوش زد ہونے والے ہیں، الحاصل میں نے جس اعتبار کو پیش کیا ہے اس کے بعد ذہنی تشویشات اور وہمی وساوس کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔

دوسرا مرحلہ

وجود کے احکام کا تتمہ اور عدم کے متعلق بھی چند قابل ذکر باتیں اس میں بیان کی جائیں گی۔

فصل

(رابطی معنی کے اعتبار سے وجود کی تحقیق)

بسا اوقات دل میں یہ بات پیدا ہوتی ہے کہ ہلیات مرکبہ میں جب وجود ہی رابط ہوتا ہے تو ضرور ہے کہ محمول کے لیے بھی کوئی وجود ہو، کیونکہ دوسرے کے لیے کسی کا ہونا جب ہی متصور ہو سکتا ہے کہ وہ شے

بجائے خود بھی تو فی نفسہ وجود رکھتی ہو، (پھر یہ بھی شک پیدا ہوتا ہے) کہ محمول کا جو ثبوت موضوع کے لیے ہے، خود یہ ثبوت بھی تو موضوع کے لیے ثابت ہے اور اس ثبوت کا ثبوت بھی اس کے لیے ثابت ہوگا، اور وہ بھی موضوع کے لیے ثابت ہوگا، الغرض یوں ہی یہ سلسلہ لاالی نہایت دراز ہو جائے گا،

اس شک کے ازالے اور رفع کی شکل وہی ہے جو پہلے ہی گزر چکی ہے، یعنی یہ کہ قضایا کے جس رابطہ معنی پر وجود کا لفظ بولا جاتا ہے یہ وہ وجود نہیں ہے جو مطلق وجود کے معنی سے مستفاد ہوتا ہے یا جو اس وجود کے معنی سے حاصل ہوتا ہے جو محمول یا رابطی ہوتا ہے، یہاں رابطی سے مراد یہ ہے کہ جو وجود غیر کے لیے ثابت ہو (یعنی محمول و موضوع کے درمیان جو ربط بخشنے والا اور رابط ہوتا ہے وہ مقصود نہیں ہے)

بکثرت اس باب میں غلطی واقع ہوئی ہے کہ لوگ وجود کے لفظ کو کبھی اس رابطے کے معنی میں استعمال کرتے ہیں جس کا شمار ان حروف اور ادوات میں ہے جو ملحوظ بالذات نہیں ہوتے،

اور کبھی تحقق و ثبوت یا کسی شے کا حقیقت والی ہونا، خواہ اس کا یہ ہونا خود اپنے لیے یعنی بنفسہ ہو، یا غیر کے لیے ہو، جس کو وجود رابط نہیں بلکہ وجود رابطی کہتے ہیں، جیسا کہ ان دونوں میں جو فرق ہے وہ گزر ہی چکا ہے،

بہر حال اب یہ سمجھنا چاہیے کہ (آ) کا (ب) ہونا اس کا نہ یہ مفہوم اور نہ یہ مفاد ہوتا ہے کہ ب کا فی نفسہ وجود نہیں ہے لیکن موضوع ہی کے لیے، جیسے اعراض اور صورتوں کا فی نفسہ وجود نہیں ہوتا، لیکن اپنے موضوعات اور اپنے محلوں ہی کے لیے کہ اس قسم کا وجود (یعنی وجود للموضوع) کے لیے لازم ہے کہ اس کے لیے فی نفسہ وجود بھی ہو، بلکہ (آ)، (ب) ہے، اس سے دراصل یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ (ب) کے ساتھ (آ) کا اتصاف ہوا ہے، یعنی یہ کہ ان دونوں کے درمیان میں کوئی رابطہ ہے، (یعنی ربط بخشنے والی چیز ہے) جب واقعہ یہ ہے تو ایسی صورت میں جائز ہو سکتا ہے، کہ موضوع کسی ایسے امر عدمی کے ساتھ متصف ہو، جس کو گو نہ کسی نہ کسی قسم کا ثبوت حاصل ہو، خواہ

خارج میں نہ ہو، بلکہ ذہن میں اس کا ہونا کافی ہے، اور جب ایسا ہے، (تو ثبوت کے لیے ثبوت کو جو ثابت کرکے لانہایت کا سلسلہ چھیڑا گیا تھا اب اس کا جواب نکل آتا ہے) اس لیے کہ تم کو بتایا جا چکا ہے کہ فہم و تعقل کے ملاحظات یا وہمی تصورات وخطرات کے ذریعے سے لانہایت و لامحدودیت کا جو سلسلہ چھیڑا جاتا ہے یہ بجائے خود ممتنع اور محال ہی نہیں ہے، کیونکہ (ذہنی تصورات) کی پیداوار اور اس کی روئیدگی و بالیدگی تو صرف ملاحظہ اور التفات کی روئیدگی اور بالیدگی پہ مبنی ہے، اس لیے کہ حکم کے دونوں حاشیوں کا اگر لحاظ نہ کیا جائے اور قصداً اس کا تعقل ترک کردیا جائے تو حاشیتین میں ایسا رابطہ ہی پیدا نہ ہوگا جس کے ذریعے سے موضوع یا محمول کے لیے اس کے ثبوت کا حکم کیا جاسکے،

پس ہم جب بولتے ہیں کہ (آ)، (ب) ہے تو اس سے یہ سمجھتے ہیں کہ (ب) کا ثبوت (آ) کے لیے اس طور پر کیا گیا ہے کہ اس کو (آ) اور (ب) کے حال کے جاننے کا آئینہ بنایا گیا ہے، کیونکہ اس وقت التفات کا مرکزی نقطہ اور نصب العین وہی ہے، ایسی حالت میں ہمارے لیے اس کی نگرانی غیر ممکن ہے کہ ہم اس کا بھی خیال کریں کہ (ب) کا جو ثبوت ہے، خود اس ثبوت کا (آ) کے ساتھ کیا حال ہے، یعنی یہ ثبوت (آ) کے لیے ثابت ہے یا نہیں، اور (آ) کی طرف یہ ثبوت ثبوت کے ساتھ منسوب ہے، یا لاثبوت کے ساتھ، کیونکہ ہمارے اس حکم میں کہ (آ) (ب) ہے، (یہ ثبوت) صرف ایک نسبت ہے، ہاں! جب ہم یوں کہیں کہ (ب) کا ثبوت (آ) کے لیے ایسا ہے (یعنی ہے یا نہیں) اب وہ خود منظور الیہ بالقصد بن گیا، اور اپنی اس حیثیت سے کہ وہ بجز حاشیتین (یعنی موضوع ومحمول) کے درمیان اور کہیں وقوع پذیر نہیں ہوسکتا تھا اس سے منسلخ ہو کر اس لائق ہوگیا کہ خود ان دو حاشیوں میں سے کسی ایک کی جگہ حاصل کرے، اس وقت (اس ثبوت مستقل کے لیے) پھر ایک نسبتی ثبوت اور دوسرے ربط کی ضرورت پیش آئے گی، اور اب مآل کار یہ ہوگا کہ یہ پچھلا نسبتی ثبوت ثبوت اول کے حال کی

واقفیت کا ایسا آئینہ بن جائے گا، جس کی طرف محض تبعاً اور طفیلاً التفات ہوتا ہے، پھر جب بالذات التفات کا اس پچھلے ثبوت کو بھی نصب العین بنا لیا جائے اور ثبوت کے ثبوت کے متعلق حکم لگائیں کہ وہ ایسا ہے ویسا ہے، یعنی ہے یا نہیں، تو اب ہم نے دونوں حاشیوں سے ذاتی نظر ہٹالی، اگرچہ بالعرض نظر اس پر رہے گی اور اس سے منتقل ہو کر ہم ثبوت آخر پر آ گئے اور اس کو موضوع کی طرف منسوب کیا، اس کے بعد اب ایک تیسرا ثبوت پیدا ہو جائے گا جو التفات کا بالذات محور نہیں ہے اسی طرح ہم اس تیسرے ثبوت کی طرف اگر متوجہ ہو کر یہ دیکھنے لگیں کہ حکم کے دو طرفوں میں سے ایک طرف کے اعتبار سے اس کا کیا حال ہے، اس وقت چوتھا ثبوت پیدا ہو جائے گا، اور یوں ہی پانچواں چھٹا ثبوت پیدا ہوتا چلا جائے گا، اور یہ یوں ہی دراز ہوتا رہے گا تا آں کہ خود ہم ہی اپنے ارادے اور اختیار سے التفاتوں اور ملاحظوں کے اس سلسلے کو کسی نقطے پر روک دیں، اس وقت یہ سلسلہ بھی رک جائے گا،

فلسفے کے اولیا میں سے بعض سلف صالح نے جو یہ حکم کیا ہے کہ محمول کا بحیثیت محمول ہونے کے کوئی فی نفسہ وجود بجز اس کے نہیں ہوتا کہ اس کا وجود موضوع کے لیے ہے، تو اس سے ان بزرگوں کی غرض یہ نہیں ہے کہ محمول کا فی نفسہ وجود (یعنی خود اپنا ذاتی وجود) بعینہٖ یہی ہے (کہ محمول موضوع کے لیے ہے) یعنی اس کا وجود جو موضوع کے لیے بعینہٖ یہی اس کا وجود فی نفسہ ہے، جیسے اعراض اور صورتوں کا حال ہے، کیونکہ محمول کے لیے بحیثیت محمول ہونے کے ایسا فی نفسہ وجود ہی نہیں ہے کہ جو اس محمول کے موضوع کے لیے وجود ہو، بلکہ ان کی غرض یہ ہے کہ محمول کی ذات ہمیشہ اس طرح نہیں پائی جاتی کہ موضوع ہی کے لیے اس کا ثبوت ہو، نہ کہ محمول کے فی نفسہ وجود کے متعلق یہ حکم کرتے ہیں، اور نہ ان کا یہ مطلب ہے کہ محمول کا فی نفسہ وجود صرف یہی ہوتا ہے کہ وہ موضوع کے لیے ثابت ہو، اور اس قول میں کہ محمول کا وجود موضوع کے لیے ہونا یہی محمول کا وجود فی نفسہ ہے، جیسا کہ عرض میں ہوتا ہے، اور ہمارے اس قول میں کہ محمول کا موضوع کے لیے

موجود ہونا ہی محمول کا وجود فی نفسہ ہے، ان دونوں میں بہت فرق ہے، کیونکہ پہلی شکل وجود کو مستلزم ہے، بخلاف دوسری کے، یہ بات اسی وقت تک ہے، جب تک کلام صرف ہلیہ مرکبہ کے مفہوم تک محدود ہو، باقی یہ بات کہ حکم کے دونوں حاشیوں (طرفوں) کے لیے واقعی طور پر کیا یہ ضرور ہے کہ کسی نہ کسی قسم کا وجود ان کے لیے ہو، تو یہ ایک علحٰدہ بات ہے،

اس موقع پر تم سے یہ امر مخفی نہ رہنا چاہیئے کہ میرے فلسفے (جس کے اثبات کے میں درپے ہوں) اس کی رو سے (جیسا کہ تمھیں آیندہ معلوم ہوگا) تمام ممکنات کے وجودات دراصل صرف وجود حق کے صرف روابط ہیں، میرے اس خیال میں اور حکمت دینیہ کے بعض ائمہ، فلسفۂ الٰہیہ کے بعض اکابر کے اس قول میں بڑا فرق ہے جو ان کی طرف منسوب ہے، کہ مادی طبائع کا جو وجود مادے کے لیے ہے، بجنسہ یہی ان کا فی نفسہ وجود ہے، اور معلول کا جو وجود علت کے لیے ہے، بعینہ یہ اس کا وہ وجود ہے جو معلول کو بحیثیت معلول کے ثابت ہو، اور سافل کا جو وجود اس عالی اور محیط کے آگے ہے جو تمام سافلات کو گھیرے ہوئے ہے، بجنسہ یہی اس کا وجود مطلق بھی ہے، اسی بنیاد پر ان کا دعویٰ ہے کہ مادی ہوں، یا مفارق (یعنی مادے سے علحٰدہ ہوں) تمام ممکنات سب کے سب اپنی اپنی ذاتوں کے ساتھ موجود نہیں ہیں، بلکہ یہ سب اس غیر کے ساتھ موجود ہیں جو سب کے اوپر ہے، اور ہر ایک سے علحٰدہ، وراء الوراء یعنی واجب تعالیٰ ہے، ان بزرگوں کے اندر بس اتنی توحید سے زیادہ کی گنجایش نہ تھی، اور نہ اس سے زیادہ سمجھنا ان کو یسر آیا، یعنی انتہائی توحید ان کی یہاں اسی پر ختم ہوجاتی ہے، کہ انھوں نے ممکن کے وجود کو رابط نہیں بلکہ رابطی قرار دیا، کیونکہ جب وجود ہی میں یہ دوئی کے قائل ہوئے اس لیے لامحالہ ممکن کے لیے بھی ان کو ایک ایسا وجود ثابت کرنا پڑا جو وجود حق سے مغائر ہو، مگر یہ مغائرت بایں طور ہے کہ ممکن کا وجود حق کے ساتھ مرتبط اور اس کی طرف منسوب ہے اور اس طرح منسوب ہے کہ معبود حق تعالیٰ سے اس انتساب کا منقطع کرنا محال ہے،

لیکن میں نے تو اللہ کے فضل و کرم سے اس پر برہان قایم کیا ہے،

(انشاء اللہ اس کا آیندہ ہم ذکر کریں گے) کہ ممکن کے وجود کی تحلیل اس طور پر ناممکن ہے کہ اس میں ایک وجود ہو، اور دوسری باری تعالیٰ کی طرف نسبت ہو، بلکہ ممکن باریتعالیٰ کی طرف بذات خود منسوب و مرتبط ہے، کہ اس ارتباط میں کوئی ایسی زاید نسبت ربط دینے والی کی ضرورت نہیں ہوتی، الحاصل ان لوگوں کے خیال کے مطابق ممکن رابطی ہستیوں میں ہوا، اور ہمارے خیال میں ممکن (رابطی نہیں) بلکہ خود رابط ہے، پہلے بھی اس کی طرف اشارہ کیا جاچکا ہے، کہ ان دونوں میں یعنی رابطی اور رابط کے معنی میں کیا فرق ہے،

پھر جدا جدا اصطلاح بنا کر ان دونوں کو ممتاز کر دیا گیا تھا، تاکہ ان دونوں معانی کے اشتباہ کی وجہ سے یا لفظی اشتراک کی بنیاد پر لوگ غلطی میں بتلا نہ ہوں،

ایک وہم کے متعلق تنبیہ

علمائے متاخرین میں سے ایک فاضل جلیل نے یہ ارادہ کرکے کہ بلند زینے والے واصلین، اور حکمۂ متعالیہ کے اولیا کے مقام تک ہم بھی پہنچیں، اپنے ایک رسالے میں جس کا نام انھوں نے نور ار کھاہے اور جو خاص کر توحید وجودی کے لیے لکھا گیا ہے، وہ اپنے اس رسالے میں لکھتے ہیں: —

"سیاہی (سواد) کو اگر اس طرز پر سوچا جائے کہ وہ جسم میں ہے یعنی یہ کہ وہ جسم کی ایک ہیئت ہے تو اس اعتبار سے سواد یقیناً موجود ہوگا، اور اگر اس کو اس حیثیت سے تصور کیا جائے کہ وہ ایک مستقل ذات ہے تو وہ معدوم ہو جائے گا

اسی طرح اگر کپڑے کا اس طور پر اعتبار کیا جائے کہ وہ روئی کی ایک صورت ہے، اس لحاظ سے وہ موجود ہوگا، اور اگر روئی سے اس کو جدا کرکے اس طرح فرض کیا جائے کہ بجائے خود وہ ایک مستقل ذات ہے تو اس حیثیت سے اس کا وجود ممتنع ہو جائے گا چاہئے کہ تم اسی کو تمام حقایق کا مقیاس بناؤ تاکہ اس کے ذریعے سے اس شخص کا قول سمجھ میں آجائے جس نے کہا: —

کہ "اعیان ثابتہ کو وجود کی بو نے بھی نہیں چھوا، اور وہ

(یعنی اعیان ثابتہ) کبھی ظاہر نہ تھے، اس لیے نہ آیندہ کبھی ظاہر ہوں گے، ظاہر اگر ہوگی بھی تو صرف اس کی رسم" (زوراء کی عبارت ختم ہوتی ہے)

اس شخص نے اس رسالے میں اور بھی چند فصلوں کا ذکر کیا ہے، لیکن ان کی کسی بات میں اتنی سنجیدگی اور اتنا زور نہیں ہے جتنا اس کلام میں پایا جاتا ہے،

مجھے سخت تعجب ہوا جب میں نے اس کو انہی کمزور بازوؤں کے بھروسے پر آسمان تک اڑنے کا ادعا کرتے ہوئے پایا، کیونکہ اس قول میں بھی جس خبط اور جس خلط مبحث سے کام لیا گیا ہے وہ ان لوگوں پر بآسانی ظاہر ہو سکتا ہے جو علمی صنعتوں میں تھوڑی بہت مہارت رکھتے ہوں،

کیا اس شخص سے پہلی غلطی یہ نہیں ہوئی ہے کہ اس نے وجود رابطی کے دو معنوں میں سے ایک کو دوسرے کی جگہ استعمال کیا ہے، کیونکہ قضیۂ "الجسم اسود" (یہ جسم کالا ہے) میں اسود جو واقع ہوا ہے وہ اس حیثیت سے واقع ہوا ہے، جس حیثیت سے ہلیۂ مرکبہ میں محمول واقع ہوتا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ اسود کا وجود بس یہی ہے کہ جسم کے لیے اس کا ثبوت ہے، لیکن یہ بات اس امر کے کب منافی ہے کہ اسود کے لیے وجود ایک اور اعتبار سے علاوہ ہلیۂ مرکبہ کے محمول ہونے کے، ہو سکتا ہے، اگرچہ اس کا وہ وجود جو فی نفسہ ثابت ہے وہ وہی وجود للجسم ہو،

اس شخص نے جو کہا تھا کہ اگر اس کو مستقل ذات فرض کریں گے تو وہ معدوم ہو جائے گا، الخ

میں کہتا ہوں اس سے کیا غرض ہے؟ اگر ذات مستقل سے حقیقت جوہریہ مراد ہے تو اس میں شک نہیں، اس شخص کی بات صحیح ہے کیونکہ جوہری حقیقت کا اعراض کے لیے ثبوت محال اور ممتنع ہے، لیکن اس صورت میں تردید کامل اور حاصر نہیں ہے، اس لیے کہ جائز ہے کہ اس کے (یعنی سواد) کے لیے ایک عرضی ذات ہو، لیکن اس میں اس کا اعتبار نہ ہو کہ وہ کسی شے کی

صفت ہے، بلکہ خود نفس اس کی ذات کا اعتبار ہو آخر ظاہر ہے کہ موضوع (محل مستغنی) کی طرف سواد کی اضافت اور نسبت یہ اضافت قطعاً اس کی اس ماہیت سے خارج ہے، جس کو حیثیت جلیت ھی کے مرتبے میں تصور کیا گیا ہو، اور اگر یہ غرض ہے کہ اسود کو اس کی اس ماہیت کے اعتبار سے تصور کیا جائے جو خود اس کی ذات کے لیے ہے، تو ایسی صورت میں اس کے معدوم ہونے کا حکم کرنا غیر مسلم ہے کیونکہ جس طرح جوہر کے لیے ایک فی نفسہ وجود ہے، اسی کی طرح عرض کے لیے بھی ایک فی نفسہ وجود ہوتا ہے، البتہ اعراض کا فی نفسہ وجود کیا ہوتا ہے، وہی موضوعات کے لیے جو اس کا وجود ہے وہی بجنسہ اس کا فی نفسہ وجود ہے، الحاصل جوہر کے لیے بھی فی نفسہ وجود ہے، لیکن اس کا وجود خود اس کے لیے ہوتا ہے یعنی جوہر کا وجود فی نفسہ لنفسہ ہوتا ہے، اور عرض کا فی نفسہ وجود خود اپنے نفس کے لیے نہیں، بلکہ غیر کے لیے ہوتا ہے، کیونکہ یہ بات گزر چکی کہ وجود نفسہ سے مراد یہ ہے کہ غیر کے ساتھ وہ قایم نہ ہو،

فصل

وجود کا شمار معقولات ثانیہ میں کیوں ہے، اور کس وجہ سے اس کو اس صفت سے موصوف کرتے ہیں، اس فصل میں یہی بات بیان کی جائے گی،

معقول ثانی کا اطلاق عموماً عقلی محمولات اور ان محمولات کے ان مبادی پر کیا جاتا ہے، جنھیں ذہن منتزع کرتا ہے، اور اسی ذیل میں مصدری طبائع اور ماہیات کے لوازم نیز نسب اور اضافات بھی) داخل ہیں اور کبھی اس لفظ کا اطلاق ان منطقی معانی، اور میزانی مفہومات پر کیا جاتا ہے جن کا تصور عقل دوسرے درجے یا اس کے بعد کے مراتب میں کرتی ہے، اور یہ وہی محمولات اور عقلی عوارض ہیں جن کو مفہومات پر جب حمل کرتے ہیں، یا ان کو جب موصوفوں سے منتزع کرتے ہیں اس وقت یہ اس حکم کے مصداق ومطابق ومحکی عنہ ہوتے ہیں، یعنی ان محمولات وعوارض کا وہ وجود ذہنی جس سے ایسے قضایا تیار ہوتے ہیں جن کا نام ذہنیات ہے، اور یہی دراصل علم میزان اور منطق کے موضوع ہیں، بخلاف (معقولات) اولی کے (کہ منطق کے موضوع

وہ نہیں ہوتے مثلاً حیوان معقول اول ہے اس کو کلیت اور جنسیت بعد کو عارض ہوتی ہے، یا ذہن ان سے دوسرے مرتبے میں ان مفہوموں کو منتزع کرتا ہے، اس لیے یہ معقولات ثانیہ ہوتے ہیں، اور یہی چیزیں منطق کی موضوعات ہیں)

پس وجود کو جب مصدری معنی میں لیا جائے نہ کہ اس کی حقیقت اور ذات کے معنی میں اسی طرح شیئیت اور امکان و وجوب، اور سارے محمولات جو ان سے مشتق ہوتے ہیں، ان سب کا شمار ان معقولات ثانیہ کے ذیل میں اول معنی کے اعتبار سے کیا جاتا ہے، جو فلسفۂ مابعد الطبیعیات میں مستعمل ہے، نہ کہ دوسرے معنی کے لحاظ سے جو علم منطق میں مروج ہے،

اب تم پر یہ بات ظاہر ہو گئی ہو گی کہ ایسے معقولات ثانیہ جن کے ساتھ کوئی حکم مطابق ہو، یعنی جو حکم کے مصداق ہوں وہ دراصل معقولات اولی ہی کے اس وجود کی ایک قسم ہے جو ذہن میں پایا جاتا ہے، لیکن بایں طور کہ ذہن میں ہونے کی قید کو اس کے ساتھ شریک کر لیا جائے نہ کہ صرف محکوم علیہ کے لیے بطور شرط کے یہ ملحوظ ہو اور یہی مراد ہے ان لوگوں کے اس قول کی کہ معقولات ثانیہ معقولات اولی کی طرف مستند ہوتے ہیں، اور وجود شیئیت یا دوسرے نظائر اس ذیل میں داخل نہیں ہیں، تم کو یہ بھی معلوم ہونا چاہیے کہ ان معقولات ثانیہ کے وجود کے متعلق غور و بحث اور اس کے ثبوت اور عدم ثبوت میں نظر، اور یہ بحث کہ آیا ان کا وجود نفس میں ہے یا اعیان میں، نیز یہ کہ ان میں مطلوب تک پہنچانے کی صلاحیت ہے یا نہیں، اور اس ایصال الی المطلوب میں کوئی نفع ہے یا نہیں، یہ سب علم کلی کے وظائف و فرائض میں ہے، کیونکہ اسی علم میں یہ بیان کیا گیا ہے "کلی معنی" کبھی "نوع" ہوتا ہے، اور کبھی "جنس" یا "فصل" یا "خاصہ" یا "عرض عام" ہوتا ہے، پس کلی بشرطیکہ ان امور میں سے کوئی امر ہو اور یہ کہ اس میں موصل الی المطلوب ہونے، اور اپنے ایصال میں نفع بخش ہونے کی صلاحیت بھی ہو، اس لحاظ سے کلی علم منطق کا موضوع ہے، پھر اس کے جو لوازم اور ذاتی عوارض اس کو لاحق و عارض ہوتے ہیں، منطق میں ان کو ثابت کرنے کی کوشش کی جاتی ہے اور "جہات"

مثلاً ”وجوب“ و ”امتناع“ ”امکان“ یہ وہ شرائط ہیں جن کی بدولت معقولات ثانیہ یا ثالثہ علم منطق کے موضوع بنتے ہیں، کیونکہ جب علم اعلیٰ میں یہ بات معلوم ہو جاتی ہے کہ کلی کبھی ”واجب“ کبھی ”ممکن“، کبھی ”ممتنع“ ہوتی ہے، تب کلی ان شرائط کے بعد منطق کا موضوع بنتی ہے، اسی پر تمام موضوعات کو قیاس کر لو کہ خود ان موضوعات کا اثبات اور ان میں علوم کے موضوع ہونے کی حیثیت یہ باتیں اس علم کے سپرد ہیں جو تمام علوم میں اعلیٰ ہے، لیکن ان موضوعات کی تعریف و تحدید، اور ان کی ماہیتوں کی تحقیق یہ چیزیں ادنیٰ اور اسفل درجے کے علوم میں بیان کی جاتی ہیں،

اس سے اس بات کا بھی سراغ ملتا ہے کہ کسی شے کا وجود اس کی ماہیت پر مقدم ہے، اور یہ کہ فاعل کا بالذات اثر وجود ہی ہوتا ہے نہ کہ ماہیت جیسا کہ ہم اس کے اثبات کے درپے ہیں،

تبصرہ بعض ایسی صفات بھی ہیں جن کا وجود ذہن اور خارج دونوں میں ہوتا ہے، خواہ ان کا وجود انضمامی ہو، جیسے بیاض کی صفت ہے، اور یہ ان صفات میں ہوتا ہے جن کی اعیان اور خارج میں صورت ہوتی ہیں، یا ان کا وجود انتزاعی ہو جیسے ”عمی“ (نابینائی) اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ان صفات کے موصوف خارج میں اس طور پر ہوتے ہیں کہ ان سے وہ صفت سمجھ میں آتی ہے،

اور ہمارے مسلک کے رو سے ہر شے کی صورت اس کے وجود کی وہ قسم ہے جو خاص اس شے کے ساتھ مختص ہو، اور یہ بات ہمارے اس قاعدے پر مبنی ہے جو ہم نے ثابت کیا ہے کہ اعیان اور خارج میں ماہیتوں کا وقوع نہیں ہوتا اور ہم نے اس کی مخلوقیت اور مجعولیت کا انکار کیا ہے بلکہ ہمارے نزدیک خارج میں جو چیز بالذات وقوع پذیر ہوتی ہے وہ صرف وجود ہے، اور اعیان میں ہونے کی صفت وجود کی حقیقت کے سوا اور کسی چیز کو میسر نہیں، اور ماہیتوں کے اعیان و خارج میں ہونے کے معنی صرف یہ ہیں کہ وجود کے ایک خاص نحو اور رنگ کے ساتھ ماہیتیں متحد ہوتی ہیں،

یہ اتحاد اس طرز کا نہیں ہوتا جس کے کلی طبعی کے منکرین قائل ہیں،

اور بعض صفات ایسے ہوتے ہیں جن کے لیے عینی وجود ان دونوں مذکورۂ بالا طریقوں میں سے کسی طریقے کا نہیں ہوتا، ایسے صفات کے وجود عینی کے معنی فقط یہ ہوتے ہیں کہ کسی ذہنی موجود کا وہ ایک ذہنی حال ہے جیسے انسان کی صفت مثلاً نوعیت ہے یا اشخاص کی صفت جزئیت اور جزئی ہونا ہے، جس طرح زید واقع میں جزئی ہے، ہمارے اس قول کے معنی یہ نہیں ہیں کہ جزئیت زید کی کوئی ایسی خارجی صورت ہے جو زید کے ساتھ قایم ہے، اسی طرح اس قول کا یہ مطلب بھی نہیں ہے کہ زید جو خارج میں ہے، خارج میں ہونے کی حیثیت سے عقلی لحاظ میں وہ جزئی ہے (بلکہ معنی یہ ہوتے ہیں کہ عقلی لحاظ میں جو زید ہے وہ عقلی لحاظ کے اعتبار سے جزئی ہے)

بہر حال معقولات ثانیہ کو جب عام معنی میں استعمال کیا جائے تو اس وقت اس کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ صرف ذہنی قضایا کا جزہو یعنی ذہنی قضایا کا جز بننا اس کے لیے لازمی نہیں ہے، کیونکہ بسا اوقات کسی قضیے کا محکی عنہ اور اس کے حکم کا مطابق ومصداق خود حقیقت من حیث ھی ھی کے رو سے واقع ہوتی ہے، یعنی اس حکم میں یہ امر قطعاً سامنے نہیں رہتا کہ حقیقت ذہن کے معقولات میں سے ہے، یا عین اور خارج میں واقع ہونے والے امور سے اس کا تعلق ہے مثلاً لوازم ماہیات (کا ماہیات سے تعلق) کہ ان کے عروض واتصاف کا مقام وظرف اگرچہ ذہن ہی ہے، لیکن قضایا وعقود جو ان سے تیار ہوتے ہیں وہ حقیقیہ ہوتے ہیں (نہ خارجیہ اور نہ ذہنیہ) مثلاً یہ قضیہ وعقد کہ "ماہیت ممکن ہے" "چار کا عدد جفت ہے" معقولات ثانیہ کو (جب اس عام معنی میں استعمال کیا جائے گا) تو ایسی صورت میں منطقیوں کے معقولات ثانیہ اس کی ایک قسم ہو جاتے ہیں، (مگر دونوں میں فرق یہی ہے) کہ ثانی الذکر یعنی منطقیوں والے معقولات ثانیہ سے صرف ذہنی قضایا تیار ہوتے ہیں، جیسا کہ تم کو معلوم ہو چکا ہے، بخلاف معقولات ثانیہ بالمعنی الاعم کے جو فلسفیوں کے یہاں مروج ہے،

ان سے دو قسم کے قضایا بنتے ہیں، حقیقیہ، اور ذہنیۂ صرفہ

ایک تنبیہی یادداشت اور تحصیلی تعاقب

قوم کے ایک چھوٹے سے گروہ نے یہ جائز قرار دیا ہے کہ یہ ہو سکتا ہے کہ صفات تو عدمی ہوں لیکن ان صفات سے موصوف کا اتصاف نفس الامر میں ہو، اس گروہ کے بعض جلیل القدر بزرگوں نے اس مدعا کو ان لفظوں میں ادا کیا ہے :-

"نفس الامر یا خارج میں اتصاف کے معنی یہ ہیں کہ موصوف اس حیثیت سے کہ اس کا وجود ان میں سے کسی ایک میں ہو (یعنی نفس الامر یا خارج میں) اس صفت کے حمل کا مطابق اور مصداق بن سکتا ہے اور اس میں کیا شک ہے کہ یہ بات قطعاً اس امر کو چاہتی ہے کہ اتصاف کے مقام و ظرف میں موصوف کا وجود ہو، کیونکہ اگر موصوف وہاں نہ ہوگا تو اس وجود کی حیثیت سے وہ حکم کا مطابق اور مصداق نہیں بن سکتا،

بہر حال ظرف اتصاف میں خود صفت کے ہونے کی ضرورت نہیں بلکہ صرف موصوف کے وجود کا اس خاص طرز کے ساتھ اس طور پر ہونا کافی ہے کہ اگر اس کا لحاظ کرے تو صفت کا انتزاع اس سے جائز و درست ہو، اور اسی پر اتصاف ذہنی کے حال کو بھی قیاس کرو، کیونکہ انسان کے کلی ہونے کے حکم کا مصداق انسان کا وہ وجود ہے جو ذہن میں اس طور پر ہو کہ اس کی وجہ سے عقل اس سے کلیت کا انتزاع کر کے پھر اس کے مشتق کو اس پر حمل کر سکتی ہو،

بہر حال خارج یا ذہن اتصاف کا ظرف و مقام ہے، اس کا مطلب یہی ہوتا ہے کہ ان دونوں میں سے کسی ایک کے اندر موصوف کا وجود، اس طرز پر ہو کہ عقل اس اتصاف کے انتزاع کے لیے اس موصوف کو ایک صحیح منشا پاتی ہو"

(اس شخص کا کلام ختم ہوا)

جہاں جہاں اس تقریر میں نظر و بحث کی گنجائش ہے وہ غالباً تم سے پوشیدہ نہ ہوگا، اور حق یہ ہے کہ اتصاف دراصل ایسی دو چیزوں کی درمیانی

نسبت کا نام ہے جو ظرف اتصاف میں وجوداً باہم ایک دوسرے کی بالکل غیر ہوتی ہیں، ایسی صورت میں اتصاف کا جو ظرف و موطن ہے، اس ظرف میں طرفین میں سے صرف ایک ہی کے ہونے کا حکم کرنا، صرف تحکم اور زبردستی ہے، ہاں! یہ ایک علٰحدہ بات ہے کہ موجودیت ہی میں اشیا متفاوت ہوتے ہیں، اور ہر ایک شے کے لیے وجود کا ایک ایسا خاص حصہ ہے کہ دوسرے کے لیے اس میں کچھ نہیں ہے، اسی طرح صفات میں بھی ہر صفت کے لیے وجود کا ایک مرتبۂ خاص ہے، جس پر مخصوص آثار مرتب ہوتے ہیں تا ایں کہ اضافیات و ملکات کے اعدام (مثلاً بینائی کا عدم) اور محض استعدادی صلاحیتیں، اور بالقوی جو امور ہیں کیونکہ ان چیزوں کو بھی وجود و تحصل کے ایسے ہلکے حصے ملے ہیں کہ ان کے ساتھ اتصاف اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ موصوف کے آگے ان کا وجود نہ ہو، اور اس باب میں کسی صفت کو دوسری صفت کے مقابلے میں کوئی خصوصیت حاصل نہیں ہے سب کا ایک حال ہے مثلاً جس طرح بیاض (سفیدی) اپنے اس عینی وجود کے ساتھ جس کی وجہ سے اس کو موجودیت حاصل ہوتی ہے، یا اس کے خارجی حصول کا جو طریقہ ہے، جب تک اس وجود کے ساتھ جسم کے آگے یہ بیاض موجود نہ ہولے، اس وقت تک، اس جسم کے متعلق یہ وصف بیان کرنا کہ وہ ابیض ہے، نفس الامر کی مطابقت کا خیال کرتے ہوئے قطعاً درست نہ ہوگا، اسی طرح کسی حیوان کو اعمٰی (نابینا) کی صفت کے ساتھ متصف کرنا، یا آسمان کو اس صفت کے ساتھ متصف کرنا کہ وہ زمین کے اوپر ہے، ان سب کا بھی یہی حال ہے، (اصل واقعہ تو یہ ہے) باقی اہل فن کی کتابوں میں مثلاً شیخ نے شفا میں اور اس کے شاگرد بہمن یار نے تحصیل میں یہ جو لکھا ہے:-

> "کہ صفت جب معدوم ہوگی تو بجائے خود جو اپنی ذات سے معدوم ہے، وہ دوسرے (یعنی موصوف کے لیے) کیسے موجود ہو سکتی ہے، کیونکہ جو اپنی ذات کے اعتبار سے معدوم ہے، محال ہے کہ کسی دوسری شے کے لیے موجود ہو"

اس کا قول کا مطلب وہی ہے جو ہم نے بیان کیا، اس تشریح کے بعد اضافیات اور اعدام (نیستیاں) استعدادی قوی وغیرہ سے اشیا کے اتصاف پر جو نقض وارد کیا جاتا تھا اس کا ازالہ ہو گیا، کیونکہ تم کو معلوم ہو چکا کہ ان امور کے لیے بھی ایک خاص قسم کا وجود ہے خواہ وہ کتنا ہی ضعیف کیوں نہ ہو، لیکن ان کے ساتھ موصوف کا اتصاف اسی درجے کے وجود کے ساتھ مشروط ہے، اور ان کے اسی وجود کے مقابلے میں اس کا سلب اور اس کی نفی بھی ہے کہ جس کے ساتھ اتصاف ممنوع ہے،

لیکن بعض دفعہ وجود میں صفت کا حصہ موصوف کے حصے سے زیادہ قوی اور مستحکم ہوتا ہے، اور یہ ایسا ہی جیسا کہ کہتے ہیں کہ "ہیولیٰ" "صورت جسمیہ" اور "صورت طبیعیہ" سے متصف ہے، بلکہ یہ بات ہر اس مقام میں پاؤ گے جہاں مادہ صورت سے متصف ہوتا ہو، عنقریب خود مستقل باب میں اس مسئلے سے تم کو واقف بنایا جائے گا، انشاء اللہ تعالیٰ،

بہر حال صفت کے لیے نہیں بلکہ صرف موصوف کے لیے وجود کو ضروری قرار دینا، جیسا کہ قائل مذکور نے کیا، یہ ایک ایسی بات ہے جس کی کوئی معقول وجہ نظر نہیں آتی، بلکہ ہو سکتا ہے کہ کوئی اس دعوے کے عکس کا مدعی ہو کر یوں تقریر کرے کہ تم نے اتصاف میں طرفین میں سے ایک طرف کے وجود کو غیر مشروط قرار دیا، اسی طرح ہم یہ کہتے ہیں کہ کسی ظرف و مقام میں اتصاف ہونے کے یہ معنی ہیں کہ صفت کا اس ظرف میں اس طور پر ہونا کہ اس کے وجود کی وہ خاص نوعیت اس صفت کے ساتھ موصوف پر حکم کرنے کا منشا ہو، خواہ یہ بات اس طور پر حاصل ہو کہ اس صفت کو موصوف کے ساتھ منضم کیا جائے یا اس صفت کو موصوف سے منتزع کیا جائے، اس تقریر اور تعمیم کے بعد یہ شخص کہہ سکتا ہے جیسا کہ قائل نے کہا تھا، کہ

کوئی شک نہیں کہ یہ بات اس امر کو مستلزم ہے کہ ظرف اتصاف میں موصوف کا نہیں بلکہ صرف صفت کا وجود ضروری ہے،

الغرض یہ بات بخوبی محقق ہو گئی کہ اتصاف کے دونوں طرفوں اور حاشیوں میں ثبوت اور عدم ثبوت کے اعتبار سے فرق ہے یہ دعویٰ محض

مہمل اور فرسودہ وسخیف ہے، ارباب فہم وتدبر کبھی اس کو قبول نہیں کر سکتے،

تنبیہ "اکوان" اور "موجودات" کے مراتب میں کماً و نقصاً جو فرق ہے اور ضعف و قوت، متانت و قصور کے لحاظ سے اشیا کے تحصلات میں جو تفاوت ہے تم ان مسائل کے علم میں خدا کی رہنمائی پر ہو، چاہیئے کہ اب اس علم کے ذریعے سے حکمت کے اولیا اور علم کے ائمہ سے ایک غبار اور زنگ کا ازالہ کرو، جو ان لوگوں کی جانب سے وارد کیا گیا ہے، جو نظر و فکر کی گہرائیوں کو نہیں پا سکے مناسب ہے کہ راہ حق کے ان سالکین کے راستے سے رکاوٹوں کو دور کرو، تفصیل اس کی یہ ہے کہ حکما نے حکمت اور فلسفے کی تعریف یہ کی ہے :-

"خارجی موجودات کے ان احوال کا جاننا جن پر وہ نفس الامر میں واقع ہیں"

ان فلسفیوں نے اس تعریف کے ساتھ ساتھ پھر معقولات ثانیہ کے احوال اور ان سات مقولوں کے حالات جو نسبی اور اضافی ہیں، ان احوال کے علم کو بھی علم حکمت ہی میں داخل کر دیا ہے (جو بظاہر اصل تعریف کے خلاف ہے) لیکن اس موقع پر تمھیں چاہیئے کہ فوراً میرے اس اصول کو یاد کرو (جس کا بار بار ذکر کرتا چلا آ رہا ہوں) یعنی یہ کہ ہر شے کے وجود کے لیے ظہور کا ایک خاص مرتبہ اور فعلیت وحصول کا ایک مخصوص درجہ مقرر ہے، اور وجود اپنی انتہائی بزرگی نمایت مجد وعلو کی وجہ سے اس امر کو مقتضی ہے کہ وہ "قیوم" "غنی" "واجب بالذات" ہو، اور غیر سے اس کو کسی قسم کا قوامی تعلق نہ ہو، پس وجود نفس اپنی ذات کی حیثیت سے یعنی "ھو ھو" کی حیثیت سے محض فعلیت ہے، اور "قوۃ" "امکان" "نقص" "قصور" وغیرہ آلودگیوں سے قطعاً پاک ہے، اس کے سوا جو بھی ہیں وہ ذاتی امکان اور ذاتی قصور و کوتاہی کے ساتھ متصف ہیں، اگرچہ ان میں بھی مراتب کا تفاوت اور ان کے طبقات میں بھی تباین ہے، پس سرچشمۂ وجود و وجوب سے جو جتنا دور ہے اس کی کوتاہی اور اس کا قصور بھی سخت ہو گا، اور

اس کا امکان بھی زیادہ ہوگا، تا ایں کہ نزول اور خست میں وجود اترتے اترتے بالآخر اس نقطے تک پہنچ جاتا ہے، کہ اس کا جوہری وجود بجز اس کے کچھ نہیں رہتا کہ جس صورت کا اس میں حلول ہوا ہے اس حال کا تقوم ہی محل کا جوہری وجود ہے، اور اس کی فعلیت صرف قوت اور استعداد کا نام رہ جاتا ہے اور اس کی شخصی وحدت کبھی بعینہ انفصالی کثرت ہوتی ہے اور کبھی وہی بعینہ وحدت اتصالی ہوتی ہے، جب نزول کے اعتبار سے خود جوہری وجود اس حد تک پہنچ جاتے ہیں تو پھر اعراض کے متعلق کیا پوچھتے ہو، کہ اپنے امکانی مراتب اور استعدادی مدارج کی بنیاد پر وہ خست اور وہن وضعف میں کس حد کو پہنچتے ہیں، حد یہ ہے کہ اعراض اپنی خست اور ونارت میں ایسے عرض تک پہنچ جاتے ہیں، کہ ان کی حقیقت اور ان کا وجود صرف آہستہ آہستہ بتدریج پہنچنے کا شوق اور تلاش اور چلنا بس یہی رہ جاتا ہے، خواہ یہ حرکات "اینی" ہوں یا "کیفی" یا "کمی" یا "وضعی" ہوں بس لے دے کر ان کی کل حقیقت اور ان کا کل وجود یہی رہ جاتا ہے، وجود عینی سے یہ حصہ اس عرض کو ملا ہے جسے "حرکت" کہتے ہیں، بہر حال فلسفۂ اولی میں حرکت کا جو وجود ثابت کیا گیا ہے وہ یہی وجود ہے جو اعیانی اور خارجی طور پر اس کے مناسب اور لایق ہو سکتا تھا، نہ کہ حرکت کا وہ وجود جو صرف وہمی ہے اور سچ تو یہ ہے کہ اس وجود کے سوا حرکت کے لیے اور کسی قسم کا وجود ثابت کرنا یعنی یہ کہنا کہ حرکت کا کوئی وجود قار (یعنی ایسا وجود جس کے اجزا باہم مجتمع ہوں) بھی ہوتا ہے، یہ ایسا جہل ہے، جو حکمت و دانش کے خلاف ہے،

فصل

"وجود صرف خیر محض ہے"

اس مسئلے کی پوری تشریح جیسا کہ چاہئے نہیں ہو سکتی، جب تک یہ ثابت نہ ہولے کہ وجود کے اس مفہوم کے لیے جو عقل میں حاصل ہوتا ہے اور جس کا شمار بدیہیات اولیات میں ہے، وجود کے اس مفہوم کا خارج میں بھی ایک مصداق ہے، اور اعیان میں بھی

اس کی ایک ذات ہے (اور اس خارجی مصداق) کی حقیقت صرف فعلیت وحصول و وقوع ہے، لیکن مصدری معنی کے اعتبار سے نہیں جیسا کہ متاخرین کا خیال ہے، بلکہ اس حیثیت سے کہ وہی وقوع کی حقیقت اور مابہ الوقوع بھی ہے خواہ وقوع خود وجود کا ہو، یا وقوع کسی دوسری چیز کا ہو، یعنی ماہیت کا، مگر جن لوگوں کا خیال ہے کہ وجود کے اس مفہوم کے لیے جس کا حصول عقل میں ہوتا ہے، بجز اس انتزاعی بدیہی التصور مفہوم کے اور کوئی ذات یا حقیقت نہیں ہے، ان کے لیے یہ ثابت کرنا کہ وجود صرف "خیر" ہے مشکل ہے، بلکہ شاید اس کے لیے یہ دعوی جائز بھی نہ ہوگا، کیونکہ خیر کے معنی یہی ہیں کہ جسے عقلا اختیار کریں، اور پسند کریں، جس کے مشتاق عالم کے اشیا ہوں اور موجودات جس کو طلب کرتے ہوں، اور طبعاً وجبلتاً و فطرۃً جس کے گرد تمام کائنات گردش کرتی ہو۔

اب ظاہر ہے کہ اشیاے عالم میں کوئی مصدری معنی کا طالب نہیں ہے اور ذہنی یا معقول ثانوی کسی لحاظ سے مصدری معنی اشیائے عالم کا مقصود یا نصب العین نہیں بن سکتا،

یہ بات اتنی ظاہر اور جلی ہے کہ بغیر غور و فکر کے انسان کے ابتدائی عقول سے بھی مخفی نہیں رہ سکتی،

بہر حال جب یہ محقق ہو چکا ہے کہ قیوم واجب بالذات جو ماہیتوں کا منور فرمانے والا ہے اور عدم کے ظلمات سے نکال کر انھیں وجود کے نور میں لاتا ہے یہی قیوم واجب جب وجود کے نور کا افاضہ کسی شے پر کرتا ہے اور اس افاضے کی بدولت اس شے کا جس قدر ظہور ہوتا ہے وہی اس شے کا وجود ہوتا ہے،

پس خیر دراصل وجود کی حقیقت ہی کی طرف راجع ہے، خواہ وہ وجود ان آلودگیوں سے پاک ہو، جو اشیا میں وجود کی کمی اور نقصان یا سرے سے وجود کے فقدان وعدم، یا ناممکن ہونے کی وجہ سے پائی جاتی ہے یا ان آلودگیوں سے پاک نہ ہو، لیکن خیر جہاں کہیں بھی ہوگا، وجود ہی

کا نتیجہ ہوگا)

شر دراصل صرف "امر عدمی" ہے، پھر وہ خواہ کسی ذات کا عدم ہو، یا کسی ذات میں کسی کمال یا تتمۂ کمال کا عدم ہو یا شے کے وجودی و کمالی صفات میں سے کسی صفت میں یہ باتیں ہوں، (یہی سب شر کہلاتا ہے) پس واقعہ یہی ہے کہ "شر" کے لیے ذات ہی نہیں ہوتی، باقی امکانی ماہیات اور اعیان ثابتہ جن کا حصول عقل میں ہوتا ہے، یہ چیزیں نفس اپنی اپنی ذات کی حد تک نہ خیریت سے متصف ہوتی ہیں نہ شریت سے، کیونکہ یہ چیزیں اپنی ذات کے اعتبار سے نہ معدوم ہیں نہ موجود، اور وجود ان کی طرف اس طریقے سے منسوب ہے جس کو میں مسلسل بیان کرتا آرہا ہوں وہی ان کی خیریت ہے اور اسی وجود کا عدم یہی ان کی شریت ہے،

الحاصل وجود، صرف خیر ہے، اور عدم صرف شر ہے، پس ہر وہ چیز جس کا وجود تام اور زیادہ کامل ہوگا، اس کی خیریت بھی ان کے اعتبار سے جو اس سے کم ہیں اشد اور اعلیٰ ہوگی، پس ہر جہت اور ہر حیثیت سے صرف خیر الخیرات وہی ہوگا جس کے پاس وجود بلا عدم فعل بلا قوت حقیقت بلا بطلان، وجوب بلا امکان، کمال بلا نقص، بقا بلا تغیر و تبدل، اور دوام بلا تجدد ہے،

پھر اضافی خیر الخیرات وہ ہوگا جو اس حقیقی خیر الخیرات وجود سے سب سے زیادہ قریب ہو، اور اسی طرح الاقرب فالاقرب، سے الابعد فالابعد تک اور الاتم فالاتم سے الانقص فالانقص تک (خیریت کے مراتب میں تفاوت پیدا ہوگا) تا ایں کہ نزول کے آخری مرتبے تک، یعنی ہیولیٰ اولی تک بات پہنچ جائے، جس غریب کو وجود کا صرف یہ حصہ ملا ہے کہ اس کی ذات کا

لہ۔ جو جتنا قریب ہوگا اسی قدر زیادہ خیر ہوگا، جو جتنا جتنا بعید و دور ہوگا اسی قدر اس میں شر زیادہ ہوگا ۱۲ جو جتنا کامل ہوگا اسی قدر خیر ہوگا اور جو جتنا ناقص ہوگا اسی قدر شر ہوگا ۱۲،

وجود سے خالی ہونا ہی اس کا وجودی حصہ ہے، اور اس کی فعلیت یہی ہے کہ وہ اشیا کے وجود کے استعداد و قوت کا نام ہے، اسی طرح ناقص ہونا ہیولی کا تام ہونا ہے، اس کی خست ہی اس کا شرف ہے، اس کا قبول ہی اس کا فعل ہے، اس کا ابہام ہی اس کا تحصل اس کی جنس یہی اس کا فصل ہے،

گویا ہیولی دراصل شرور اور اعدام کا سرچشمہ ہے، اور نقائص و اعدام کا معدن ہے، لیکن با ایں ہمہ ہیولی ایک جال ہے کہ اسی کے ذریعے سے نفوس ناطقہ کا جو آسمانی پرندے ہیں شکار کیا جاتا ہے، اور عنصری پنجروں میں وہ قید کر دیے جاتے ہیں،

نیز تم کو یہ بھی معلوم ہونا چاہیئے کہ تمام وجودات اپنی اصلی خیریت اور عرضی خیریت کے ساتھ اس وقت تک باقی رہتے ہیں جب تک عالم تضاد و تصادم میں ان کا نزول نہیں ہوتا، اور جب تک مکان و زمان کے احاطے تک ان کا سلسلہ پھیل کر نہیں پہنچ جاتا،

باقی جب وجود کی زنجیر عالم اجسام اور ظلمات تک لٹک کر پہنچ جاتی ہے، اور اکوان کی تنگ گھاٹیوں اور اشیا کے ازدحام میں وجود گھر جاتا ہے، تب بعض ایسے وجودات جو بالذات اور بالعرض ہر حیثیت سے خیر محض تھے تو ان امور کے اعتبار سے نہیں جن کو ان سے ضرر پہنچتا ہے، بلکہ ان اشیا کے اعتبار سے جو ان سے منتفع ہوتے ہیں اگرچہ یہ خیر بھی رہتا ہے، لیکن ایسی چیزیں جن کو اس سے ضرر یا اذیت پہنچتی ہو، یا اس کی وجہ سے وہ معدوم ہو جاتی ہوں، تو ان سب کے لحاظ سے اس کو "شریت" سے بھی موصوف کرتے ہیں کیونکہ آخر اس کی وجہ سے کسی ذات کا عدم ہوا، یا ذات کے کسی کمال کا عدم ہوا،

پس بالذات شر یہاں پھر بھی وجود بحیثیت وجود کے نہیں قرار پایا، اب نتیجہ یہ ہوا کہ شر حقیقی (تو قضاء قدر کے نیچے داخل ہی نہیں ہوتے) یعنی غیر مقضی ہیں اور غیر حقیقی شر اگرچہ مقضی ہوتے ہیں لیکن کبھی بالعرض یعنی (یہ شر غیر حقیقی) چونکہ خیر حقیقی کو لازم تھا اس کے مقضی ہوا، اور

کبھی مقتضی بالذات بھی ہوتے ہیں جیسے اپنی سنخ طبیعت اور اصل حقیقت کے اعتبار سے وجود کا حال ہے، (اور انہی قضایا کے ذیل میں لوازم ماہیات بھی بالعرض مقتضی ہو جاتے ہیں (ورنہ واقعہ یہ ہے) کہ لوازم ماہیات جاعل کی طرف مستند ہی نہیں ہوتے جیسا کہ گزر چکا،

(پس یاد رکھنا چاہئے) کہ "شرور" کا اصل سرچشمہ انیات (ہستیوں) کا قصور اور وجود کے وہ نقصانات ہیں جو کمال اتم اور جمال اعظم کی نسبت سے پیدا ہوتے ہیں،

"فصل"

"وجود کے لیے نہ ضد ہے اور نہ مثل" اس فصل میں اسی کی تفصیل کی جائے گی،

تقابل تضاد کے شروط میں ایک شرط یہ بھی ہے کہ دونوں متضادین کسی ایسی جنس واحد کے نیچے مندرج ہوں، جو جنس عالی نہ ہو جیساکہ تقابل کی بحث میں اس کی تفصیل آگے آرہی ہے،

یہ بات بھی گزر چکی کہ وجود کے لیے بحیثیت وجود کے کوئی جنس نہیں ہے ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ وجود میں تضاد واقع نہیں ہو سکتا، نیز دو متضاد چیزوں میں بحیثیت متضاد ہونے کے یہ بھی شرط ہے کہ ان دونوں کے درمیان انتہائی درجے کا خلاف ہو، لیکن دو وجودوں میں بحیثیت وجود کے یہ ہو ہی نہیں سکتا اس کے سوا وجود مطلق کی طبیعت اور ان مفہومات میں جو وجود کو قبول کرتے ہیں، کوئی ایسا مفہوم نہیں ہے جس میں یہ علاقہ ہو، اور ایک بات یہ بھی ہے کہ وجود سے زیادہ کوئی طبیعت اور ماہیت اتنی عام نہیں ہے، کہ خود وجود اس کے نیچے مندرج ہو، اور کوئی دوسری چیز بھی ایسی نہیں ہو سکتی جو اس عام ماہیت میں اور وجود کے لوازم میں اس کی شریک ہو، پس وجود کی ماہیت اور طبیعت کا بھی کوئی مثل نہیں ہو سکتا ہاں اخاص خاص وجود ان معانی اور مفہوموں کی وجہ سے جو اس میں ہیں (یعنی وجود میں) تخصیص پیدا کرتے ہیں، اور جن کی حقیقت اور وجود کی حقیقت کی غیر ہوتی ہے، ان میں تضاد اور تماثل کی نسبت پیدا ہوتی ہے،

بہر حال خود وجود کے لیے بحیثیت نفس وجود کے نہ ضد ہے اور نہ مثل،

آخر یہ کیسے ہو سکتا ہے جب یہ مسلم ہے کہ دو ضدیں یا دو متماثل چیزیں یا تو ایسے دو موجود ہوتے ہیں جو باہم ایک دوسرے کی مخالف ہوتی ہیں (یعنی تضاد کی صورت ہیں) یا تساوی ہوتی ہیں (تماثل کی شکل ہیں) اور وجود کی موجودیت خود اپنی ذات کی وجہ سے ہوتی ہے نہ کہ کسی ایسی چیز کی وجہ سے جس سے اس پر کسی قسم کا اضافہ ہوتا ہو، حاصل یہ ہوا کہ وجود تمام حقایق سے مختلف ہے، اس لیے کہ (وجود کے سوا جتنے حقایق ہیں) سب کے لیے اضداد ہیں اور سب کے امثال پائے جاتے ہیں، پس وجود ہی پر یہ صادق آتا ہے کہ لَیْسَ کَمِثْلِهٖ شَیْءٌ (کوئی چیز اس کے مثل نہیں ہے) اور ضدین اسی کے ذریعے سے متحقق ہوتے ہیں، مثلین اسی سے متقوم ہوتے ہیں، بلکہ واقعہ تو یہ ہے کہ وجود ہی دونوں ضدوں کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے اور وہی دونوں متماثلوں کی ہویت و تشخصیت کی شکل میں متجلی ہوتا ہے اور ان کے سوا بھی جتنی چیزیں ہیں سب کا وجود ہی سے تعلق ہے اور سارے حیثیات (یعنی ضدیت و مثلیت وغیرہ) یہ سب تعینات و تنزلات کے اعتبار پر مبنی ہے لیکن خود وجود کی حقیقت نفس وجود کی حیثیت سے تو سارے حیثیات اس کے سامنے گم اور مضمحل ہو جاتے ہیں، اور سارے جہات اس کے ساتھ متحد ہو کر رہ جاتے ہیں کیونکہ تمام وجود کی صفات جو باہم متقابل ہوں یا متماثل و متشابہ سب ذات وجود میں متہلک اور فانی ہیں، پس ان سب میں جو کچھ بھی مغائرت پائی جاتی ہے وہ صرف عقلی اعتبارات کا نتیجہ ہے،

باقی (اسی مدعا کے اثبات میں) بعضوں نے جو اس دلیل سے تمسک کیا ہے کہ وجود کی طبیعت چونکہ تمام اشیا میں مشترک ہے اب اگر اس کے لیے ضد یا مثل فرض کیا جائے گا تو ضروری ہوگا کہ خود اس ضد اور مثل کو بھی وجود عارض ہو ایسی صورت میں ضدین یا مثلین کا اجتماع بالفعل یا بالامکان ہو جائے گا، نیز یہ بھی کہ دو ضدوں میں سے یا دو مثلوں میں سے ایک دوسرے کو عارض ہو، (اور یہ دونوں باتیں ناجائز ہیں) (میں کہتا ہوں کہ) یہ دلیل کچھ نہیں ہے کیونکہ اشتراک وجود کی صورت میں اس نے جو کہا ہے کہ وجود

ہر شے کو عارض ہوگا صحیح نہیں ہے اس لیے کہ معقولات اور ذہنیات کے ہر ہر فرد کو بھی ہر حیثیت سے وجود عارض ہوتا ہے' یہ غیر مسلم ہے' کیونکہ معدوم کو اس حیثیت سے نہیں کہ وہ معقولات میں سے ایک معقول ہے بلکہ معدوم کو معدوم ہونے کی حیثیت سے وجود عارض نہیں ہوتا' پس اگر کوئی یہ التزام کرلے کہ وجود کی ضد و مثل ضروری ہے' لیکن وہ ایسی باتیں ہیں کہ ان کا تحقق نہ وجوداً ہو سکتا ہے' اور نہ ذہناً (یعنی اس حیثیت سے نہیں کہ مفہومات میں سے وہ کوئی مفہوم ہے بلکہ نفس اپنی اپنی ذات کی حیثیت سے یہ ضد اور مثل نہ واقع میں موجود ہو سکتے ہیں اور نہ وہم ان کا تخیل کر سکتا ہے) بہرحال جب اس قاعدے کی کلیت ہی شکست ہو گئی تو ظاہر ہے کہ اس سے اثبات مدعا میں کیا مدد مل سکتی ہے' نیز ایک نقص اس دلیل میں یہ بھی ہے کہ "کسی شے کی ضد خود اس شے کو عارض نہیں ہو سکتی" یہ مقدمہ بھی قابل غور ہے اور اس عروض کے عدم جواز کا جو دعویٰ کیا گیا ہے یہ غیر ظاہر ہے'

تتمہ

الغرض وجود کی طبیعت نفس اپنے مفہوم کے لحاظ سے اگرچہ تمام مفہومات کے مخالف ہے لیکن منافی کسی کے نہیں کیونکہ ایسا کون مفہوم ہے جس کا خارج یا ذہن میں تحقق و وجود نہ ہو' سلبی صفات کا اگرچہ عدم سے تعلق ہے لیکن بالآخر کسی نہ کسی وجہ سے ان کا مرجع وجود ہی ہو جاتا ہے کیونکہ ایسے تمام جہات جو باہم متغائر ہوں اور ایسی تمام حیثیتیں جن میں باہم منافات ہو ان سب کو پلٹ کر آخر وجود ہی کی حقیقت تک پہنچنا پڑتا ہے' خارجی وجود کے اعتبار سے ان امور کا اجتماع اگرچہ ناممکن ہے لیکن خارجی وجود تو مطلق وجود کے مختلف مراتب میں سے ایک مرتبہ ہے اور اس کی مختلف نشاءتوں میں سے ایک نشاءت ہے' مگر وجود کو جب مطلق وجود کی حیثیت سے تصور کریں تو اس کے اعتبار سے ان مختلف جہات و حیثیات کے اجتماع میں کوئی منافات نہیں ہے' باقی وجود کا عدم کے منافی ہونا تو یہ یاد رکھنا چاہیے کہ منافی ہونے کی حیثیت سے عدم کا شمار مفہومات میں نہیں ہے کیونکہ مفہوم ہونے کی حیثیت سے وہ مطلق وجود کے ساتھ

اتصاف سے انکار نہیں کر سکتا' بلکہ اس اعتبار سے تو اس میں بھی تمام عقلی معانی اور کلی مفہومات کی طرح کسی نہ کسی وجہ سے اس کا امکان ضرور ہے کہ پیراہن وجود اختیار کرے' بلکہ دراصل وجود کے شمول اور احاطے سے اگر واقعی کوئی سرتابی کرنے والا ہے' تو وہ وہی چیز ہے جس کو عقل اس مفہوم (یعنی عدم کے مفہوم) کا مصداق فرض کرتی ہے' اسی طرح عدم اور معدوم کی وہ طبیعت جو عدم کے مفہوم کی معروض سمجھی جاتی ہے' یہ وہ ہوتا ہے جس میں خیر کا کوئی حصہ نہیں ہے اور نہ اشیائے عالم میں سے وہ کوئی شے ہے' نہ مفہومات میں سے کوئی مفہوم ہے بلکہ ہوتا یہ ہے کہ عدم کے مفہوم کے لیے وہم ایک مفہوم کو تراش لیتا ہے' اور اس پر بطلان' فساد' ہیچ' ہونے کا حکم لگاتا ہے' لیکن یہ حکم خود عدم کے اس مفہوم پر نہیں لگایا جاتا کیونکہ عدم کا مفہوم تو ذہن میں موجود متمثل رہتا ہے یہ بات تو عدم مطلق میں ہوتی ہے اور تقریباً یہی حال خاص خاص عدمات کا بھی ہے مگر یہاں ایک اور نقطۂ نظر بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ عقلی تمثل اور ذہنی ارتسام میں جس طرح عدم خاص کا مفہوم عدم مطلق کے مفہوم کے مانند ہے' اور اس عقلی تمثل کی وجہ سے گویا عدم کے مفہوم کو وجود کا ایک حصہ مل ہی جاتا ہے اسی طرح عدم خاص کے مفہوم کا جو موصوف ہے خصوصیت کے ساتھ اس موصوف کو بھی وجود کا ایک حصہ مل جاتا ہے' اسی لیے کہتے ہیں کہ اس کو (عدم خاص کے موصوف کو) موضوع (محل مستغنی) کی ضرورت ہے' جس طرح اس عدم خاص کا ملکہ (یعنی وجودی مقابل) موضوع کا محتاج ہوتا ہے'

ایک بات یہ بھی یاد رکھنے کی ہے کہ جو شے متحقق ہو' خواہ کسی طرز و نحو یا کسی طور و طریقہ سے متحقق ہو اس کے مطلق وجود کا مقابل وہ مطلق عدم ہوتا ہے جو تمام وجودات کے رفع و نفی کے ہم معنیٰ و مرادف ہے' اور کبھی (مطلق وجود اور مطلق عدم) جمع بھی ہو جاتے ہیں' خصوصاً جب تقابل کا اعتبار درمیان سے ہٹا لیا جائے' مثلاً معدوم مطلق کے مفہوم کا تصور یا "تعری و برہنگی از وجود" کے مفہوم کا تخیل کہ اس اعتبار میں ان سے

تمام وجودات کی نفی کی گئی ہے لیکن بایں ہمہ بجنسہ یہی اعتبار اس کے وجود اور ہونے کی ایک شکل ہے اور وجود سے یہ انسلاب، سوچو تو پھر وجود ہی کی طرف ایک قسم کا انتساب ہے اور وجود سے یہ تعری وجدانی غور کرو تو وجود کے ساتھ یہ ایک معنی کے لحاظ سے اختلاط ہے کیونکہ کسی تصور سے یہ مفہوم کسی طرح جدا نہیں ہو سکتا' آخر کسی شے کا تصور کیا ہے؟ اس کا عقلی وجود یا ذہن میں اس کا پایا جانا پس مطلق وجود کا وہ ایک فرد ہو گیا' دیکھو وجود کی روشنی کا یہ کیسا احاطہ اور شمول ہے اور اس کے فیض کی یہ کیسی وسیع عمومیت ہے تمام مفہومات اور معانی کو وہ کس طرح اپنے دائرے میں گھیرے ہوئے ہے'

حد تو یہ ہے کہ لاشے اور عدم مطلق اور وہ جس کا وجود ممتنع اور محال ہو یہ مفہومات بھی اس اعتبار سے نہیں کہ یہ اعدام اور مسلوب ہیں بلکہ ذہن کے انتقاشی تاثرات و تمثلات ہیں وجود کے احاطے میں داخل ہیں' ان سب پر اس کا اطلاق ہوتا ہے' (ایک نکتہ یہاں اور ہے) یعنی ہم اس اختلاف کا ذکر کر چکے ہیں جو حمل ذاتی اولی اور حمل عرضی صناعی متعارف میں اس وقت پایا جاتا ہے' جب کسی شے کو خود اسی شے پر محمول کریں اور اسی کے ذریعے اس مشہور اشکال کا ازالہ کیا گیا تھا جو مجہول مطلق اور اسی قسم کے مفہومات کے متعلق عام طور سے مشہور ہے' اب اسی بنیاد پر اس مقام کے مناسب ہم اس بات کا ذکر کرنا چاہتے ہیں کہ عقل کو اس بات کا اختیار ہے کہ ہر قسم کے مفہومات اور معانی کو تصور کر سکے یہاں تک کہ وہ اپنے نفس کے عدم کو اور عدم کے عدم کو' معدوم مطلق کو اور وہ جو ذہن میں معدوم ہے اور ہر قسم کے ممتنعات و محالات کو سوچ سکتی ہے' وہ اس کی بھی مجاز ہے کہ مجہول مطلق اور نقیضین کے مفہوموں' اور حرف کے مفہوم کا اعتبار کرے اور ان سب کے لیے ان احکام کو ثابت کرے جو ان کے لیے ثابت ہو سکتے ہیں' مثلاً مجہول مطلق کے متعلق یہ حکم کہ "اس کی خبر نہیں دی جا سکتی" یا نقیضین کے متعلق یہ حکم کہ ان کا اجتماع نہیں ہو سکتا' یا حرف کے متعلق یہ حکم کہ وہ اپنی مفہومیت میں غیر مستقل ہے' اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ عقل جس بات کو سوچتی اور تصور کرتی ہے' وہ مجہول مطلق کی ذات یا نقیض کی حقیقت یا حرف کا

کوئی فرد یا عدم مطلق و شریک باری کا کوئی شخص ہے کیونکہ ظاہر ہے کہ عقل میں یا وہم میں جو چیز قرار پکڑتی ہے وہ تو امکانی موجودات کے نیچے درج ہو جاتی ہے اور حمل شائع متعارف کے طور پر وہ ان امور میں سے ہو جاتی ہے جو ملحوظ بالذات ہوتی ہے' بلکہ صورت یہ ہوتی ہے کہ حمل اولی کے طریقے سے ان امور کے عنوانوں کو خود ان پر محمول کیا جاتا ہے' بس بات صرف اتنی ہی ہوتی ہے کسی شے پر یہ حکم نہیں لگایا جاتا کہ وہ اجتماع نقیضین یا معدوم مطلق یا شریک باری حمل شائع عرفی کے طور پر ہے' کیونکہ یہ سارے مفہومات کسی ایسی طبیعت کے عنوان نہیں ہیں جس کا ثبوت خارج یا عقل میں ہو' بلکہ عقل اپنے ان تصرفات و اختیارات کی بنیاد پر جو قدرتی طور پر اس کو حاصل ہیں' فرض و تقدیر سے کام لیتی ہے' اور یہ فرض کرتی ہے کہ ان مفہومات میں سے کوئی مفہوم کسی ایسے فرد کا عنوان ہے جو قطعاً باطل الذات اور ممتنع التحقق ہے' پس اسی فرضی اور تقدیری مفہوم کے تصور و تمثل کے سہارے پر عقل یہ حکم کرتی ہے کہ یہ فرضی مفہوم ان عنوانوں کا معنون ہے' اور اس کے بعد مثلاً حکم کرتی ہے کہ اس کے لیے کوئی حکم ثابت نہیں ہو سکتا' یا اس پر حکم کرنا ممنوع ہے' یا سرے سے اس کے متعلق کوئی خبر نہیں دی جا سکتی یا اس کے لیے کسی قسم کا وجود ثابت نہیں ہو سکتا' یا اس کے مفہوم میں کسی طریقے سے بھی استقلال پیدا نہیں ہو سکتا' یہ تمام ایجابی احکام اسی قسم کے ہوتے ہیں جو اس قضیۂ حملیۂ بتیہ کے موجبہ میں ہوتے ہیں جس میں ایسے شرطیۂ لزومیہ بننے کی قوت و استعداد ہے جس کے دونوں طرف (مقدم و تالی) غیر صادق ہیں' تو گویا مجہول مطلق کا مفہوم اس اعتبار سے کہ خود اس کی ذات عقل میں ثابت اور متمثل ہے نفس اس ذات کی طرف یہ حکم متوجہ ہوتا ہے کہ اس کی خبر دی جا سکتی ہے اگرچہ یہ خبر یوں ہی دی گئی ہے کہ "اس کے متعلق کوئی خبر نہیں دی جا سکتی" الغرض یہ بات کہ اس کے متعلق خبر دینا ممتنع اور محال ہے' یہ حکم مجہول مطلق کے مفہوم کی طرف اس اعتبار سے متوجہ ہوتا ہے کہ وہ اس فرضی فرد پر منطبق ہے جس کو عقل نے تقدیری طور پر فرض کیا ہے' اسی پر اس کے دوسرے نظائر کو قیاس کرنا چاہیئے' مثلاً

معدوم مطلق کے متعلق یہ کہنا کہ اس پر کوئی حکم نہیں لگایا جا سکتا، اس میں بھی یہی راز ہے، اور یہی حال ہر اس مفہوم کا ہے جس کی ذات واقعی طور پر ذہن میں مرتسم اور متمثل نہیں ہو سکتی خواہ اس مفہوم کے عدم حصول کی وجہ یہ ہو کہ غایت نیستی و بربادی اور انتہائی بطلان اور ہیچ میرزی کی وجہ سے ایسا ممکن نہ ہوا یا فرط تحصل وتحقق اور غایت حقیت کی وجہ سے عقل میں اس کا حصول ناممکن ہو، مثلاً جب ہم یہ کہتے ہیں واجب کا علم عین اس کی ذات ہے تو عینیت کا یہ حکم واجب کے مفہوم کی طرف متوجہ ہو گا، کیونکہ واجب کی عینیت اپنی کنہ کے اعتبار سے عقل میں مرتسم نہیں ہو سکتی، اسی طرح سے واجب تعالیٰ کے حقیقی صفات سے جو چیز عقل میں اترتی اور عقل میں منقوش ومرتسم ہوتی ہے وہ اس کے مفہومات ہی ہیں، (مگر یہاں اس سے غافل نہ رہنا چاہئے) کہ واجب تعالیٰ کے علم اور اس کے سوا اس کے جو دوسرے قدسی صفات ہیں ان کے متعلق جب یہ حکم کیا جاتا ہے کہ وہ ذات واجب کے عین ہیں تو عینیت کا یہ حکم صفات کے مفہوم کی طرف متوجہ نہیں ہوتا بلکہ جیسا کہ برہان اور دلیل کی رہنمائی میں میری یہ یافت ہے کہ اس کا رخ خود اس حقیقت کی جانب ہے جو عقل اور وہم کے احاطے اور حصر وضبط سے وراء الوراء ہے،

الحاصل اس معاملے میں صحیح راہ وہی ہے جس کی طرف میں نے پہلے بھی اشارہ کیا ہے، اور وہ یہ ہے کہ مثلاً مجہول مطلق کے معنی دراصل جب یہ ہیں کہ ہر قسم کی معلومیت کے ہر پہلو سے وہ محروم ہے اور معلومیت کے ہر قسم کے اعتبارات اس سے منسلخ اور ادھڑے ہوئے ہیں تو ظاہر ہے کہ اس لحاظ میں مجہول مطلق معلومیت کے تمام اقسام کے ہر پہلو سے معرا اور مفلس ہے تا ایں کہ اس وجہ سے بھی (یعنی یہ کہ کسی قسم کی معلومیت اس کے لیے ثابت نہیں) معلومیت کے اس پہلو کی بھی اس میں گنجایش نہیں، اور یہ بات کہ اس کے متعلق کسی قسم کی خبر دینی ممنوع اور محال ہے اس کا مناط و مدار مجہول مطلق کے اسی لحاظ کے ساتھ وابستہ ہے، لیکن خود یہ لحاظ بھی مجہول مطلق کی معلومیت کا ایک پہلو اور ایک رنگ ہے، اس لیے بہرحال

معلومیت کی اس نفی کے ضمن ہی میں معلومیت کے ساتھ وہ آلودہ ہے،
پس یہ امر کہ "اس کے متعلق خبر دینا درست ہے" اس کی بنیاد (اسی بات پر ہے کہ اس سے خبر دینا جائز نہیں ہے، اسی طرح سے معدوم مطلق کے متعلق بھی ہم یہی کہیں گے کہ معدوم مطلق کے جب یہ معنی ٹھیرے کہ ہر قسم کے وجودوں، خارجی ہوں یا ذہنی، ان سے خالی ہونا ہی عدم مطلق ہے، پس یہ امر کہ اس پر کسی قسم کا حکم کرنا ممتنع ہے اس کا مناط تو یہ ہے، اور اس وجہ سے کہ کسی شے کا مطلق اعتبار اور تصور اگرچہ وہ عدم اعتبار اور عدم تصور ہی کے ضمن میں کیوں نہ ہو، یہ بھی اس شے کے مختلف رنگوں میں ایک رنگ ہے اس لیے معدوم مطلق اس اعتبار کی بنیاد پر موجود کے ساتھ متصف بھی ہو جاتا ہے، پس اس کے متعلق اس حکم کا جواز کہ اس کے متعلق کسی قسم کا حکم نہیں لگایا جا سکتا، یا اس کے ساتھ حکم نہ لگانے کا ثبوت اس کا منشا اس کا یہی وجود ہے، گویا معدوم مطلق کے اندر دو پہلو پیدا ہوتے ہیں کہ ان ہی دونوں پہلوؤں کی بنیاد پر اس کے لیے حکم لگانے اور نہ لگانے کی تصحیح کی جاتی ہے اسی نکتے کی جانب نقد محصل میں محقق طوسی نے اشارہ کرتے ہوئے یہ لکھا ہے :-

"ایسی نیستیاں یعنی سلوب اور اعدام جو خارجی اور ذہنی دونوں کو عام ہوں، ان کی نفی یا ان کا ارتفاع ایسے امور کے متعلق بھی ہو سکتا ہے جو نہ ثابت ہوں اور نہ متصور ہوں، پس ان پر اس لیے حکم لگانا درست ہوگا کہ وہ متصور ہیں، اور ان کا تصور کیا گیا ہے، اور ان کے لیے حکم لگانا نادرست اس لیے ہوگا کہ وہ ثابت نہیں ہیں، اور اس میں کوئی تناقض نہیں ہے کیونکہ دونوں کے موضوع میں اختلاف ہے، (یعنی جدا جدا ہیں) اور اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے کہ ایک ہی شے ایک اعتبار سے کسی شے کی قسم ہو اور دوسرے اعتبار سے اسی شے کی وہ قسیم بھی ہو، مثلاً جب ہم کہتے ہیں کہ "جو موجود ہے وہ ذہن میں ثابت ہوگا، یا نہ ثابت ہوگا" (اب غور کرو کہ) "وہ جو ذہن میں لاموجود ہے" اس حیثیت سے کہ یہ ایک ایسا مفہوم ہے

جس کے ساتھ "لا" کے لفظ کا اضافہ کیا گیا ہے، یعنی اس لفظ کا اضافہ موجود کے ساتھ کیا گیا ہے، یہ "موجود" کا قسیم ہے، اور اس حیثیت سے کہ لاموجود بھی منجملہ ان مفہومات کے ہے جو ذہن میں حاصل ہوتے ہیں، یہ ایک مفہوم ہے اس لیے یہ الثابت فی الذہن (یعنی وہ چیز جو ذہن میں موجود اور ثابت ہے) کی ایک قسم اور فرد ہے، الحاصل لاموجود فی الذہن، موجود کا قسیم بھی ہے اور موجود فی الذہن کی قسم بھی ہے،

فصل

(عدم مفہوم واحد ہے)

ان باتوں میں جو ابتدائی عقلوں سے بھی پوشیدہ نہیں ہیں ایک بات یہ بھی ہے کہ عدم (نیستی) خود اپنی ذات کی حد تک بجز ایک ایسے سادہ بسیط امر کے اور کچھ نہیں ہے جس کے معنی میں کسی قسم کے اختلاف و (تعدد) کی گنجایش نہیں بلکہ اس میں اگر کچھ اختلاف یا امتیاز و تحصل پیدا بھی ہوتا ہے، تو ان ہی چیزوں کی طرف سے جن کی طرف یہ منسوب ہو،

(اور یہ بھی ہر شخص جانتا ہے) کہ نہ تو واقع میں اور نہ وہم میں ایسے معدومات پائے جاتے ہیں جو اپنی معدومیت میں باہم ایک دوسرے سے مغائر ہوں اور نہ ان کے اعدام (نیستیاں) بذات خود یا اپنے عوارض کی بدولت باہم ایک دوسرے سے ممتاز ہیں، اور نہ مسلوبات و معدومات متعددہ کے لیے سلوب و اعدام کے مختلف حصص ہیں، بلکہ واقعہ یہی ہے کہ عدم کے میدان میں جو کود اور بطلان و نیستی کے پردے میں جو چھپا اس کا حال وہی ہوگا جو دوسرے معدومات کا بحیثیت معدوم ہونے کے ہے (یعنی ہیچ ہونے میں سب ایک ہیں) نیز یہ بھی واقعہ ہے کہ معدوم کسی ظرف میں ہو اس کا یہی مطلب ہوتا ہے کہ اس ظرف میں کچھ نہیں ہے، پس بالذات عدم کا بجنسہ یہی حال ہے، لیکن اعدام میں جو باہمی امتیاز پیدا ہوتا ہے یہ دراصل ملکات (اور اس کے مقابل کے وجودی صفات) کا نتیجہ ہے اور یہ یوں ہوتا ہے کہ عقل پہلے ان چیزوں کو تصور کرتی ہے جو خود اپنی اپنی ذاتوں یا اپنے عوارض کے اعتبار سے ممتاز ہوتی ہیں، مثلاً علت، معلول، شرط، مشروط،

ضد کے ساتھ دوسری ضد پھر ان سب کو سوچنے کے بعد اب ان کے ساتھ عدم کے مفہوم کا اضافہ کرتی ہے، تب اس وقت علت کے عدم کا تصور اس طور پر ہوتا ہے کہ معلول کے عدم سے ممتاز ہے اور یہ کہ تمام اعدام کے سلسلے میں علیت کے ساتھ وہی مخصوص ہے، اسی طرح شرط کے عدم کو مشروط کے عدم سے بلکہ باقی تمام اعدام سے جدا کرتی ہے اور یہ حکم لگایا جاتا ہے کہ شرط کا عدم مشروط کے عدم کے منافی ہے اور یہ منافات شرط کے عدم کے ساتھ مخصوص ہے، اسی طرح ضد کا عدم (تمام اعدام سے ممتاز ہوتا ہے) اور یہ بات خاص اسی کے ساتھ مختص ہوتی ہے کہ دوسری ضد کے وجود کا یہ امکان اور صحت پیدا کرتا ہے (مثلاً سیاہی کا عدم سفیدی کے وجود کی گنجائش پیدا کرتا ہے) (بہر حال یہ امتیاز تو صرف اضافت کا نتیجہ ہے) لیکن اس سے قطع نظر کر لینے کے بعد ایک عدم دوسرے عدم سے ممتاز نہیں ہوتا بلکہ یہ کہنا بھی درست نہیں ہے کہ عدم اور عدم یا معدوم اور معدوم (کہ عطف بھی تغائر کو مقتضی ہے)

مگر وہم جہاں یہ پاتا ہے کہ ہاتھ پاؤں سے ممتاز ہے، وہیں اسی بنیاد پر یہ غلط حکم بھی لگا دیتا ہے کہ پھر ان دونوں کے اعدام یعنی ہاتھ کا عدم بھی پاؤں کے عدم سے ممتاز ہوتا ہے، لیکن سچ یہ ہے کہ اگر بات وہی ہوتی ہے جو وہم نے گمان کیا ہے تو اس بنیاد پر لازم آتا ہے کہ ایک ایک شے کے ساتھ غیر متناہی اور ان گنت اعدام ہوں (اور یہ محال ہے) باقی بعضوں نے جو اعدام میں تسلسل کے جواز کا فتویٰ دیا ہے مثلاً کہتے ہیں کہ حوادث کے اعدام غیر متناہی ہیں تو اس لامحدودیت کا اصلی مرجع (لامتناہی بالفعل نہیں) بلکہ "لا یقفی" ہے (یعنی کسی چیز کا اس طور پر ہونا کہ اس کے لیے کوئی آخری نقطہ نہ پیدا ہو بلکہ جس حد تک پہنچے اس کے بعد بھی ممکن ہو یعنی کسی حد پر وہ ٹھیر نہ جائے) اور ظاہر ہے کہ لا یقفی کی شکل ہمیشہ غیر متناہی بالقوۃ ہوتی ہے لیکن جتنا حصہ اس کا بالفعل ہو جائے اس کا قطعاً متناہی ہونا ضروری ہے، جس میں متناہی ہونے کی کوئی خاص حد نہیں بتائی جا سکتی بلکہ ہوتا یہ ہے کہ عقل عدم کو پہلے متعدد امور کی طرف منسوب کرتی ہے، اس کے بعد پھر اس عدم کی تفصیل اس طرح کرتی ہے کہ ایک عدم کو

مثلاً (آ) کی طرف منسوب کیا اور کہا کہ (آ) کا عدم، اور دوسرے کو (ب) کی طرف، اور کہا کہ (ب) کا عدم، اور عدم کی یہ تفصیل و تقسیم تقریباً اسی قسم کی تفصیل ہے جو کسی واحد متصل امر کے متعلق اس طرح کی جائے کہ اس کو اس جز اور اس جز کی طرف تقسیم کریں، اور اس وہمی تقسیم و انفصال کے بعد جیسے اس متصل واحد کے وہمی اجزا کے درمیان تقدم و تاخر کی نسبت پیدا کی جا سکتی ہے، یا ان اجزا کے مجموعے پر وہمی تقدم سوچا جا سکتا ہے، اسی طرح ان اعدام کے متعلق بھی علیت اور معلولیت کی وجہ سے تقدم و تاخر کا حکم لگایا جا سکتا ہے (یعنی علت کے عدم کو مثلاً معلول کے عدم پر تقدم حاصل ہے) اور جس طرح کسی متصل کے اجزا کی لامحدودیت یا لانہایت صرف صلاحیت اور قوت کے اعتبار سے ہوتی ہے، یعنی اس اعتبار سے کہ اس متصل کے اجزا کی تقسیم کسی ایسے جز پر جا کر رک نہیں سکتی اور منتہی نہیں ہو سکتی کہ اس کے بعد کوئی اور جز پیدا نہیں ہو سکتا، یہی حال اعدام کے تسلسل کا ہے، یعنی یہاں بھی معاملہ کسی ایسے عدم پر جا کر منتہی اور ختم نہیں ہو سکتا جس کے بعد کہا جا سکے کہ اب اس کے بعد کسی دوسرے عدم کا عقل اس شے کے لیے اعتبار نہیں کر سکتی، ورنہ (اعدام کے تسلسل کے یہ معنی قطعاً نہیں ہیں) کہ اس میں بالفعل غیر متناہی امور کا مرتب ہو کر پایا جانا جائز ہے۔

الغرض عدم صرف ایک ہی عدم ہے جس کو کسی قسم کا تحصل و امتیاز حاصل نہیں ہے، نہ نفس الامر میں کوئی ایسی چیز ہوتی ہے جس کو عدم کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے، اسی لیے جب کسی شے کے متعلق یہ پوچھا جائے کہ وہ کیا ہے تو اس کے جواب میں عدم کو پیش نہیں کر سکتے، جب عدم کے متعلق پوچھا جائے کہ وہ کیا ہے تو اس کے جواب میں کسی شے کو پیش کرنا بھی اسی طرح ناجائز ہے جیسے پہلی صورت تھی۔

ایسی صورت میں عدم کے علت ہونے کے معنی صرف وجود کی عدم علیت ہے، یا کسی شے کو عدم عارض ہوتا ہے تو اس کا مآل کار یہ ہے کہ اس شے کو وجود عارض نہیں ہوا، اور وجود کا نہ عارض ہونا یہ در اصل عدم کے کسی فرد یا حصے کا عروض نہیں ہے۔

فصل

علت کے عدم کی علیت معلول کے عدم کے لیے کس طرز کی ہے ؟

مخفی نہ رہے کہ عدم بحیثیت عدم ہونے کے موجود نہیں ہو سکتا، اسی طرح وہ معلوم اور معقول بھی نہیں بن سکتا، لیکن انسانی عقل کی یہ ایک خصوصیت ہے کہ وہ ہر چیز کے لیے ایک مفہوم کا تصور جما سکتی ہے اور اسی مفہوم کو پھر عنوان بنا کر استعمال کرتی ہے، ٹھیک جس طرح خارجی وجودوں کے مختلف انحاء و اقسام کے لیے ذاتی معانی کا تصور کر کے اس کو ان وجودوں کی ماہیت قرار دیتی ہے، اسی طرح سے عقل انسانی ایسے امور جن کی ذاتیں بطلان محض، اور صرف ہیچ ہیں، ان ہی باطلۃ الذوات کے لیے ایسے مفہومات بناتی ہے جو ان پر صادق آسکیں، اور ان مفہومات کا صدق اسی فرضی اور تقدیری بنیاد پر ہوتا ہے، جس کا ذکر پہلے بھی ہو چکا ہے،

پھر تم کو اب یہ معلوم ہونا چاہیئے کہ ایسے عدمی اشیا اور ایسے ذہنی امور جن کا وجود صرف ذہن کے ساتھ مخصوص ہو اور ان کے لیے خارج میں واقعی کوئی ذات نہ ہو، اس قسم کی چیزوں میں تنوع اور تحصل خود اپنی ذات کی جانب سے پیدا نہیں ہوتا بلکہ ان امور کی جانب سے جن کی طرف یہ مضاف اور منسوب ہوتی ہیں،

الغرض (اسی سے یہ سمجھا گیا ہوگا) کہ ایسا عدم جو کسی شے کے ساتھ مقید ہو، اس کا عقل میں حصول یا اس کا تعقل محض اسی شے کی بدولت ہوتا ہے، اور احکام و اعتبارات کا اس کے ساتھ محض اسی وجہ سے تعلق ہو سکتا ہے کہ وہ معقول ہیں یعنی عقل میں ثابت اور موجود ہیں اور اسی بنیاد پر عدم پر علیت و معلولیت اور اس کے سوا اور بھی جو مناسب احکام و اعتبارات محمول کیے جا سکتے ہیں، پس کہا جا سکتا ہے کہ علت کا عدم معلول کے عدم کی علت ہے، اور یہ نہیں کہا جا سکتا کہ معلول کا عدم علت کے عدم کی علت ہے، اگرچہ استدلالی طور پر معلول کے عدم سے علت کے عدم کا علم حاصل ہوتا ہو، اس مسئلے کی تحقیق یہ ہے کہ علت کے عدم کا جب تصور کریں گے تو اس پر علت ہونے کا حکم دو وجہوں سے لگایا جا سکتا ہے، پہلی وجہ تو یہ ہے کہ علت کے عدم کا ذہن میں وجود

اور عقل کے سامنے اس کا کھڑا ہونا اسی امر نے جائز قرار دیا کہ اس پر علت ہونے کا حکم لگایا جائے، لیکن (عدم علت) ہونے کا مصداق یہ عقلی مفہوم نہیں بن سکتا اور نہ عدم علت کی حکایت کا وہ مفہوم محکی عنہٗ یا مطابق قرار پا سکتا ہے، کیونکہ اس علت ہونے کے حکم کا اصلی مصداق اور اس کا محکی عنہ جیسا کہ میں نے پہلے بھی اشارہ کیا ہے، وہی ہو سکتا ہے جو اس حکم سے مطابقت بھی رکھتا ہو، اور ظاہر ہے کہ (علت کے عدم) کا صحیح مصداق تو صرف علت کا وہ رفع اور اس کی نفی ہے جس کو صرف رفع اور بطلان محض کے اعتبار سے لحاظ کیا گیا ہو، ورنہ اس حیثیت سے کہ وہ ایک عقلی صورت اور علمی مفہوم ہے (عدم علت کا صحیح مصداق نہیں بن سکتا)

الغرض (اس باب میں کہ عدم علت میں علیت کا اصلی محکوم علیہ کون ہے اصل واقعہ یہی ہے) کہ اس طریقے پر علت ہونا جس کا ذکر اوپر کیا گیا ہے یہ علت کے رفع و نفی کے سوا اور کچھ نہیں ہو سکتا اگرچہ اس کے متعلق جس بات کی بھی حکایت بیان کی جائے گی تو عند الحکایت عقل کے سامنے اس کے مفہوم کی حضوری ضروری ہے،

یہ تو پہلی وجہ تھی دوسری وجہ عدم علت کی علیت کی یہ ہے کہ علت کے عدم کا عقل میں صرف حاضر ہونا اس بات کو ضروری بنا دیتا ہے کہ معلول کا عدم بھی اس کے ساتھ عقل میں محسوس ہو، الحاصل عقل میں علت کے عدم کی حضوری کے لیے ضروری ہے کہ اس کے ساتھ معلول کا عدم بھی حاضر ہو جائے، (یہ دونوں وجوہ تو اس کے تھے کہ علت کا عدم معلول کے عدم کی علت کس طرح بنتا ہے) باقی یہ بات کہ معلول کا عدم علت کے عدم کی علت کس طرح بنتا ہے تو اس کے متعلق معلوم ہونا چاہئے کہ یہ علیت صرف دوسری وجہ سے ہو سکتی ہے،

بہرحال ان دونوں عدموں میں سے ایک کا دوسرے کے لیے علت ہونا یہ بات تو دونوں طرف یعنی عین (خارج) اور علم (ذہن) دونوں میں ہوتا ہے لیکن دوسرے کا (یعنی عدم معلول کا) علت ہونا یہ صرف علم و ذہن میں

ہو سکتا ہے خارج میں نہیں،

الغرض یہ دونوں عدم اس حیثیت سے کہ وہ عدم ہیں ان میں خصوصیت کے ساتھ ایک علت ہے اور دوسرا اپنی خاص خصوصیت کی بنیاد پر معلول ہے، اگرچہ علیت اور معلولیت کا جو حکم ان پر کیا جاتا ہے وہ محض اس پر مبنی ہے کہ عقل کے آئینے میں ان کا تقرر ہے، باقی ان دونوں کی عقلی صورتیں (تو جیسا کہ اس کی طرف پہلے بھی اشارہ کیا گیا ہے) ایک کا انتقاش فی الذہن اور اس کا ارتسام دوسرے کے ارتسام کا سبب بن گیا اس لیے دور لازم نہیں آیا، تو گویا جس طرح علت کا اثبات معلول کے اثبات کا سبب ہے اور معلول کا اثبات علت کے اثبات کی دلیل ہے، اسی طرح علت کا عدم معلول کے عدم کا سبب ہے اور معلول کا عدم علت کے عدم پر دلالت کرتا اور اس کو ظاہر کر دیتا ہے پس جب علت مرتفع ہو جائے تو اس وقت معلول کا مرتفع ہونا ضروری ہے، لیکن معلول کا ارتفاع متلزم نہیں ہے کہ علت کا بھی ارتفاع ہو، پس نتیجہ یہ ہوا کہ معلول کا عدم علت کے عدم کے ساتھ بھی ہوتا ہے اور علت کے عدم کی وجہ سے بھی ہوتا ہے لیکن علت کا عدم معلول کے صرف عدم کے ساتھ ہوتا ہے نہ کہ علت کا عدم معلول کے عدم کے سبب سے ہوتا ہے

فصل

عدم خود اپنے آپ کو کس طرح عارض ہوتا ہے،

عدم جس طرح غیر کو عارض ہوتا ہے، اور اشتقاقی طور سے اس پر صادق آتا ہے، اسی طرح عدم خود اپنے آپ کو بھی عارض ہوتا ہے، اور اس وقت عدم پر حکم کیا جاتا ہے کہ وہ خارج میں معدوم ہے، اگر تم کو اس امر میں اشتباہ ہو کہ عدم خواہ وہ کسی شے کی طرف منسوب ہو، بہر حال عدم ہی کی ایک قسم رہے گا اور اپنے معروض یا جس کی جانب منسوب ہے اس کا یہ عدم مقابل رہے گا (الغرض عدم کے لیے ضرور ہے کہ وہ عدم کی تو قسم ہے اور جس کی طرف عدم مضاف ہے، اس کا مقابل ہو) لیکن جب عدم کو خود اس کی اپنی ذات کی طرف منسوب کر دیں گے تو اس وقت عدم کا بھی عدم پیدا ہو گیا اور اب نوعیت اور تقابل دونوں عدم ہی میں

جمع ہو گئے، اور کسی چیز کا کسی شے کی نوع و قسم ہونا اور پھر اس کا مقابل ہونا ان دونوں میں سخت تصادم ہے کیونکہ نوعیت تو اس امر کو مقتضی ہو گی کہ عدم کا اس پر حمل کرنا واجب ہو لیکن تقابل اس کے قطعاً منافی ہے، اس اشتباہ کے ازالے کے لیے چاہئے کہ تم اس پر غور کرو کہ عدم اور عدم کے معروض میں عارضیت اور معروضیت کا تعلق اس پر مبنی ہے کہ عدم کا عقل میں وجود و ثبوت ہے لیکن جب عدم کسی معروض کو عارض ہوتا ہے تو اس کا یہ عروض جو صرف عقلی ہے اور محض ذہن میں ثابت ہے اس سے جس امر کا انکشاف ہوتا ہے وہ یہی ہے کہ اس کا معروض بطلان محض اور صرف ہیچ اور کچھ نہیں ہے، پس وہ جس کی طرف عدم منسوب اور مضاف ہوتا ہے اور محض اس لیے کہ ذہن میں اس معروض کی کوئی عقلی صورت ہے، عدم اس کو عارض ہوتا ہے اس اعتبار سے یہ معروض عدم کے مفہوم کی قید اور اس کا محصل اور اس کے ذہنی ثبوت کا مقوم اور خود بھی اس کے ساتھ ذہن میں ثابت ہے، پس جو عدم اس معروض کے ساتھ مقید ہے وہ تو عدم کی ایک نوع ہے اور اس لیے کہ وہ ایک ایسے امر کا جس کو بربادی اور ہلاکت، بطلان، و نیستی عارض ہوتی اس کا یہ اس لیے عنوان ہے، کہ عدم کی طبیعت اس کو عارض ہوتی ہے اس لحاظ سے یہ اس کا مقابل ہے، الغرض نوعیت اور تقابل کا موضوع مختلف ہے، آخر جب ظاہر ہے کہ نوعیت صرف معقولوں کے احوال میں سے ہے، کیونکہ اس کا بھی دوسرے منطقی معانی کی طرح معقولات ثانیہ میں شمار ہے بخلاف تقابل کے کہ یہ اشیا کے خارجی حالات میں سے ہے، کیونکہ دو متقابل امور تو ذہن میں جمع ہو سکتے ہیں، بہرحال اس عقدے کے حل کے متعلق یہ انسب ترین بات ہو سکتی ہے، اور ان جوابوں سے بہتر ہے جو دوسرے اہل تدقیق کی کتابوں میں تم پاؤگے،

فصل

"معدوم کا اعادہ ناجائز ہے"

"یعنی "جو چیز نیست ہو گئی پھر بجنسہ وہی شے ہست نہیں ہو سکتی""

ہستی کی نفی اور وجود کے رفع کے سوا عدم کی ماہیت اور کیا ہو سکتی ہے، اور جب تم کو یہ معلوم ہو چکا ہے کہ کسی شئے کا وجود خود اس تخص کی ہویت اور شخصیت کا نام ہے، اس لیے ظاہر ہے کہ جس طرح ہر شئے کے لیے ایک ہویت ہوتی ہے اسی طرح ہر شئے کے عدم اور وجود کو بھی واحد ہی ہونا چاہیے، پس کسی خاص ذات کے لیے نہ دو وجود ہی ہو سکتے ہیں اور نہ کسی خاص شخص کے لیے دو عدم اور فقدان ممکن ہے، یہ ہے مراد عارفوں کے اس قول کی :—

ان اللہ لا یتجلی فی صورۃ مرتین۔	اللہ تعالیٰ ایک ہی صورت میں دو دفعہ تجلی نہیں فرماتا،

اس سے معلوم ہوا کہ معدوم کا بجنسہ اعادہ نہیں ہو سکتا، آخر سوچنا چاہیئے کہ وہ شخصی ہویت جس کا اعادہ فرض کیا جائے اگر وہ پہلی ابتدائی ہویت اور شخصیت ہے، (تو ابتدائی اور ثانوی دونوں ہویتوں میں) وجود بھی ایک ہی ہوگا، کیونکہ ہویت کی وحدت تو بجنسہ وجود ہی کی وحدت ہے حالانکہ وجود کو متعدد فرض کیا گیا تھا ھف (یعنی یہ خلاف مفروض ہے) نیز یہ بھی لازم آتا ہے کہ باوجود منافات کے ابتدا کی حیثیت بجنسہ اعادہ کی حیثیت قرار پائے یعنی دونوں ایک ہی ہوں، ظاہر ہے کہ یہ محال ہے، نیز ایک بات قابل غور یہ بھی ہے کہ کسی چیز کی ابتدائی آفرینش اور نئے سرے سے پیدا ہونے کی حالت میں کوئی فرق نہیں معلوم ہوتا ہے، (مثلاً زید پہلی دفعہ پیدا ہو، اس حال میں اور اس حال میں کہ وہ پیدا ہو کے معدوم ہو گیا اور نئے سرے سے پیدا ہوا اس حال میں کیا فرق ہے، یعنی ابتدا کی حالت اور استیناف کی حالت میں کوئی فرق نہیں ہے، ایسی صورت میں کسی شئے کا (استیناف) پہلی دفعہ نئے سرے سے پیدا ہونا اس کو دوسری تیسری چوتھی دفعہ نئے سرے سے پیدا ہونے سے (یعنی ثانی ثالث رابع وغیرہ الی لانہایۃ استینافوں اور استیناف اول میں امتیاز کی کوئی وجہ نہیں) جدا نہیں کیا جا سکتا، الغرض پتہ نہیں چل سکتا کہ شئے پہلی دفعہ پیدا ہوئی ہے یا نئے سرے سے دوسری دفعہ تیسری دفعہ پیدا ہوئی ہے تا اینکہ ماننا پڑے گا کہ ایک ہی چیز کا غیر متناہی حدود تک تکرار اور اعادہ

ہو سکتا ہے کیونکہ جب اعادۂ معدوم اور اس کو کہ ایک شئے معدوم ہونے کے بعد پھر بجنسہٖ وہی شئے نئے سرے سے پیدا ہو سکتی ہے جائز قرار دیا جائے تو پھر اس سلسلے کو کسی ایسے نقطے پر ختم نہیں کیا جا سکتا جس کے بعد پیدا ہونا ممکن نہ ہو، اور اس کا فساد ظاہر ہے بلکہ اسی (یعنی جیسے وجود کا تکرار و اعادہ نہیں ہو سکتا) تم عدم کو بھی قیاس کر لو کہ ایک ہی شئے کا عدم بجنسہٖ پھر مکرر نہیں ہو سکتا، اس پر اگر تم یہ اعتراض کرو کہ بہت سے زمانی حوادث معدوم ہوتے ہیں پھر موجود ہوتے ہیں پھر معدوم ہو جاتے ہیں، ایسی صورت میں کیا ایک ہی ذات کے لیے دو عدم نہ ثابت ہوئے؟ اور جب عدم میں یہ جائز ہے تو وجود میں بھی اس کو جائز قرار دینا پڑے گا میں کہتا ہوں کہ جب کسی شئے کو عدم عارض ہوتا ہے تو اس عروض کا مطلب بجز اس کے اور کیا ہوتا ہے کہ "وہ ذات بطلان صرف اور ہیچ محض ہو گئی" یہ نہیں ہوتا کہ واقع میں کوئی معروض ہوتا ہے اور اس کے ساتھ عدم کا انضمام والحاق کیا جاتا ہے یا اس سے عدم کا انتزاع ہوتا ہے بلکہ عقل ایک ذات کو معین اور فرض کرتی ہے اور اسی کی طرف عدم کے مفہوم کو منسوب کر دیتی ہے، پس عدم میں تعدد و تکثر پیدا ہونے کا ذریعہ صرف یہی ہو سکتا ہے کہ اس کے ملکات اور وجودی مقابلات میں تعدد و تکثر ہو، الغرض ذات کا پتہ نہ وجود سے پہلے ہوتا ہے نہ وجود کے بعد پھر اس بے چاری کو کوئی واحد کیا کہہ سکتا ہے اور کثیر کیا، البتہ عقل یہ کرتی ہے کہ کسی ایسی ذات جس کا وجود کسی معین زمانے کے ساتھ مخصوص تھا اس ذات کی طرف وجود سے پہلے اور وجود کے بعد عدم کو منسوب کر دیتی ہے، بہر حال کسی شئے کا اپنے وجود سے پہلے معدوم ہونا اور وجود کے بعد معدوم ہونا اس کا حاصل یہ ہوتا ہے کہ اس شئے کے وجود کا ظرف تنگ تھا اور اس میں دوام و استمرار کی صلاحیت نہیں تھی، اور ماضی و مستقبل کی طرف پھیل نہیں سکتی تھی، پس اگرچہ عدم تو ایک ہی رہتا ہے اور نہ وہ سبقت واولیت سے متصف ہوتا ہے اور نہ لحوق اور آخریت سے بلکہ واقعہ یہ ہوتا ہے کہ عقل اپنی قوت وہمیہ کی مدد سے زمانی حادث کے لیے عدم ازلی کا تصور کرتی ہے پھر اس کے بعد اس کے وجود کا اور وجود کے بعد پھر اس عدم کا جو وجود پر

طاری ہو، گویا ایک وسط اور دو کنارے (طرفین) کو سوچتی ہے، حد تو یہ ہے کہ عامیوں کے اوہام یہ خیال کرتے ہیں کہ عدم کسی شئے پر طاری ہو کر اس کے وجود خاص کو عالم واقعہ کی پشت سے ہٹا دیتا ہے، اور گویا اعیان کے صحیفے سے اس کو چھیل دیتا ہے اور سارا قصہ اس وجہ سے پیدا ہوتا ہے کہ عموماً ان لوگوں کے سامنے سے اشیاء کے وجودوں کی حقیقت اوجھل ہو جاتی ہے حالانکہ جیسا کہ ہم مسلسل بیان کرتے ہوئے چلے آرہے ہیں کہ یہ ساری ہستیاں در اصل مبدء حق جل مجدہ کی تجلیات اور مبدء اول کے نور کی شعاعیں ہیں اور اس کے وہ ایسے ذاتی شیون ہیں کہ ان میں ہر ایک کی جو خصوصیت ہے وہ دوسرے کی طرف منتقل نہیں ہو سکتی، لیکن وہ بے چارہ جو اپنی کوتاہی نظر کی بدولت اس سے محروم ہے کہ سارے عالم کا احاطہ کر سکے اس کو یہ وہم ہوتا ہے کہ ایک چیز ایسی وجود سے ہٹ گئی اور دوسری آ کر اس کی جانشین ہو گئی حالانکہ اس نے یہ سمجھنے کی کوشش نہیں کی کہ جو چیز واقع میں ثابت و موجود ہے اس پر عدم طاری ہونے کے آخر معنی کیا ہیں، اگر یہ مطلب ہے کہ عدم کا یہ طریان اسی مرتبے میں ہوتا ہے جو وجود کا مرتبہ ہے یعنی اس شئے کے تحقق کا جو ظرف خاص ہے یہ عدم بھی وہیں طاری ہوا تو ظاہر ہے کہ اس شق پر ایک ہی مرتبہ یا ایک ہی زمانے میں اجتماع نقیضین لازم آتا ہے یا عدم کا یہ طریان وجود کے مرتبے اور اس شئے کے ظرف تحقق میں نہ ہوگا تو اب یہاں یہ سوچنا چاہئے کہ کسی شئے کا وجود اپنے مرتبۂ وجود کے سوا اور اس کی فعلیت و ظہور کا جو ظرف ہے اس سے باہر اس کا وجود محال ہے کیونکہ ہر چیز کے لیے وجود کی ایک خاص قسم اور بود کا ایک معینہ مرتبہ مقرر ہے جس میں وہ اپنے تمام توابع، لوازم، صفات، زمان، مکان، جو اس کے مناسب ہے اس کے ساتھ پایا جاتا ہے اور اس مرتبے کو چھوڑ کر کوئی دوسری جگہ منتقل نہیں ہو سکتا۔

پس جب یہ محال ہے، کہ کسی شئے کے لیے بجز اس وجود کے اور کوئی وجود نہیں ہو سکتا، جو اس کو ان اسباب سابقہ اور شرائط متقدمہ کی بنیاد پر

حاصل ہوتا ہے جو حق تعالیٰ کی جانب سے ظہور پذیر ہوئے ہیں، تو پھر اس شئے کے لیے وجود اور ہستی کی کوئی اور صورت کس طرح سوچی جاسکتی ہے جو اس وجود کے سوا ہو جس کی وجہ سے وہ وقوع پذیر ہوا ہے، اور جب ایسا ہے تو پھر اس پر ایسا عدم کس طرح طاری ہو سکتا ہے، جو اس کو خارجی اور اعیانی وجود کے میدان سے ہٹا دے، یا جس مقام اور مرتبے میں اس شئے کو موجود فرض کیا گیا ہے، اسی مرتبے میں وجود کے بدلے میں اس کو عدم کس طرح عارض ہو سکتا ہے،

اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ ممکنات کی ذاتیں عدم سے انکار نہیں کرتیں، خواہ یہ وجود ہی کا وقت کیوں نہ ہو، یعنی اس وقت بھی گویا عدم کو قبول کر سکتی ہیں، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ تمام خارجی امور اور حق تعالیٰ کی تجلیات کے مختلف بھیسوں سے قطع نظر کر لیا جائے بلکہ اس سے بھی چشم پوشی کی جائے کہ وجودی حقایق حق تعالیٰ کے اسمائے حسنیٰ کے مظاہر اور آیئنے اور اس کے عالی صفات کے رشحات یا پھوہاریں ہیں، اس کے بعد اب کل امکانی طبائع اور عقلی مفہومات کی ایک ایک ماہیت پر نظر ڈالی جائے تو نفس اس کے مفہوم اور معنی کے متعلق یہ بات نظر آئے گی کہ اپنی ذات کی حد تک ایسی چیزیں، جو نہ ان کی ذات ہے نہ ذاتیات ان کے قبول و عدم قبول، یا ان سے اتصاف و عدم اتصاف، لحوق و عدم لحوق سے انکار نہیں کرتی یعنی وجود و عدم اور اس ذیل کی وہ چیزیں جو ذات و ذاتیات نہیں ہیں ان کے لحوق و زوال دونوں سے ان امکانی ماہیتوں کی نفس ذات ابا نہیں کرتی، اور اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ امکانی ماہیات کی ناقص ذاتوں کے ساتھ وجود کا اگر واقع کے لحاظ سے دیکھا جائے تو قیام ہی نہیں ہوتا، اسی لیے وہ عدم سے بھی انکار نہیں کرتیں، بلکہ اس وقت بھی انکار نہیں کرتیں جس وقت وہ وجود کے رنگ سے رنگین یا وجود کے لباس سے آراستہ ہوں یا وجود کے نور سے اس وقت اس کا ظہور ہو رہا ہو،

مگر اس مطمح نظر سے کہ ان ماہیتوں کا افاضہ حق سے ہوا ہے اور حق ہی اسماء و صفات کی صورتوں میں تجلی فرما ہوتا ہے اور ایک مقرر و معلوم

مدت و غایت تک جس کا صحیح اندازہ اس علم میں ہے جو ہر شئے کو محیط ہے اور اس طور پر محیط ہے کہ جو چیزیں جس طرح سے واقع میں ہیں وہ اس کو اسی حیثیت اور حالت کے ساتھ جانتا ہے، بہر حال اس مدت معین تک ان ممکنات کے بقاء کی ذمہ داری بھی حق ہی کے ارادے کے ساتھ وابستہ ہے، ان اعتبارات سے دیکھو تو ماہیات ممکنہ کا عدم ممتنع اور اس کی ہلاکت و بربادی، فساد و فنا محال ہے پس کسی شئے کے لیے نیستی اور عدم کو تحقق کے کسی مرتبے میں باوجود کے کسی درجے میں جائز قرار دینا سچ پوچھو تو یہ صرف وہم کا ایک ڈھکوسلا اور تخیل کا ایک فریب ہے،

یہ ہے اس مقام کی تحقیق اہل عرفان کے ذوق اور ارباب ایقان کے وجدان کے مطابق واللہ اعلم بالصواب

چند تنبیہی تبصرے

اس مقام پر بعض ایسی باتیں بھی ہیں جن پر تنبیہ کرنا موجب بصیرت و بینائی ہے اور جن کا ذکر عامیانہ فلسفے کے شیوخ اور روسا اپنی اپنی کتابوں میں کرتے ہیں اور شاید اصحاب بحث و جدال کے لیے یہ زیادہ موزوں ہے اور اگر تعصب و جدل کی آفتوں سے کسی کی فطرت محفوظ ہو تو اس کے لیے شاید کافی بھی ہو بلکہ واقعہ تو یہی ہے کہ معدوم کے اعادے یا اس کی دوبارہ واپسی کا محال ہونا ایسی بات ہے جو بعض لوگوں کے نزدیک بدیہی ہے جیسا کہ شیخ رئیس نے دعویٰ کیا ہے اور خطیب رازی نے ان لفظوں میں اسے سراہا بھی ہے:۔

ہر وہ شخص جو اپنی فطری سلامت روی کے نقطے تک پلٹ کر آگیا ہو اور اپنے نفس سے تعصب کی کدورت نکال پھینکی ہو اس کی صاف اور صریح عقل اس بات کی شہادت ادا کر سکتی ہے کہ معدوم کا اعادہ ممتنع اور محال ہے، جس کی پہلی وجہ یہ ہے کہ اگر ممکنہ معدوم کا پھر اعادہ ہو جائے اور پلٹ کر پھر وہی موجود ہو جائے تو ماننا پڑے گا کہ اپنے اور خود اپنی ذات کے درمیان عدم حائل اور دخل انداز ہو، جس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ

شے کو خود اپنی ذات پر تقدم حاصل ہو، اور تقدم بھی تقدم زمانی اور یہ تو اس دور کے مانند ہے جس کا مآل بھی یہی ہے کہ شے کو بالذات اپنے نفس پر تقدم حاصل ہو جائے اور لازم کا بطلان بدیہی ہے پس ملزوم بھی باطل ہوا،

اس دلیل کو اس طرح رد کر دیا گیا ہے کہ ایسا ہونا ایک ہی وقت اور زمانے میں محال ہے لیکن اگر دو وقتوں میں ایسا ہو تو اس کا ممتنع و محال ہونا غیر مسلم ہے کیونکہ گذشتہ صورت کے متعلق تحقیق سے جو چیز ثابت ہوتی ہے وہ اس امر کا لزوم ہے کہ ایسی صورت میں عدم اگر درمیان میں حائل ہو جاتا ہے تو ایک ہی زمانے میں نہیں بلکہ کسی شے کے وجود اور پائے جانے کے دو زمانوں اور دو وقتوں کے درمیان میں اور اگر اس طرح عدم درمیان میں حائل ہوتا ہو تو اس میں کیا حرج ہے کیونکہ ظاہر ہے کہ کسی شے کا وجود اگر سابق اور لاحق یعنی قبل اور بعد کے صفات کے ساتھ دو مختلف وقتوں میں متصف ہو تو یہ قطعاً اس کے منافی نہیں ہے کہ شخص دونوں حال میں ایک ہی تھا،

لیکن اس گفتگو کی کمزوری کا اندازہ تم کو بآسانی اس اصول کو سامنے رکھنے کے بعد ہو سکتا ہے جس کے متعلق ہم نے کہا تھا کہ کسی شے کا وجود بجنسہ اس کی تشخصی ہویت ہی ہے، (یعنی وجود اور تشخصی ہویت ایک ہی چیز ہے) ایسی صورت میں ذات کی وحدت اور وجود کے تعدد کا دعویٰ کس طرح درست ہو سکتا ہے، باقی یہاں جو یہ وہم ہوتا ہے کہ وجود اور ہویت شخصیہ کی وحدت کا دعویٰ اشیا کے مسئلۂ بقا سے غلط ہو جاتا ہے (یعنی جو شے مسلسل متعدد زمانوں تک باقی رہتی ہے اس کا وجود بہر حال ایک ہی رہتا ہے، لیکن اس کی وہ ہویت شخصیہ اور ذات جو مختلف زمانوں کی اضافت سے بدلتی رہتی ہے متعدد ہوتی چلی جاتی ہے) تو یہ اعتراض بالکل مہمل ہے، اس لیے کہ وہ ذات جس میں تسلسل و استمرار ہو اس کی وحدت بہر حال اول سے آخر تک

محفوظ رہتی ہے، اور اس میں جو تکثر کا خیال پیدا ہوتا ہے وہ صرف ذہن کی تحلیلی کارستانی کا نتیجہ ہے، جس کا تعلق فی الحقیقت اگر غور کرو تو فقط زمانے کی اتصالی اور کمی ہویت کے ساتھ ہے کہ وہم میں زمانہ ہی مختلف اجزا کی طرف منقسم ہوتا ہے، اور زمانے کے اجزا میں جو کثرت پیدا ہوتی ہے یہ دراصل اس نسبت کے تکثر کا نتیجہ ہوتا ہے جو اس زمانے میں واقع ہوتی ہے، اور اس کی ذاتی وحدت زمانے کے ہر جز میں محفوظ رہتی ہے، پس شئے اور خود اس کی اپنی ذات کے درمیان زمانے کی خلل اندازی کا الزام صحیح نہیں ہے، بلکہ اگر وہ متخلل ہوتا ہے تو شئے کے پہلے متیٰ اور دوسرے متیٰ کے درمیان (یعنی متیٰ (کب) کے ذریعے سے شئے کی اس اضافت و نسبت کا اظہار کیا جاتا ہے جو اسے زمانے کے تعلق سے حاصل ہوتی ہے، پس اگر زمانہ درمیان میں واقع ہوتا ہے، تو ان دو متاؤں اور کبوں کے درمیان نہ کہ خود نفس شئے اور اس کی اپنی (ذات کے درمیان) کہ اس کی وحدت تو ان تمام اضافات اور نسبتوں کے درمیان محفوظ ہوتی ہے جو زمانے کے تعلق سے ہر وقت متجدد اور نو بہ نو ہوتی رہتی ہیں،

دوسری دلیل اعادۂ معدوم کے ناممکن ہونے کی یہ ہے کہ اگر معدوم کا بجنسہ اعادہ جائز قرار دیا جائے یعنی جو چیز معدوم ہوتی ہے وہ اپنے تمام شخصی لوازم اور اپنی خارجی وعینی ہویت کے تمام توابع کے ساتھ پھر دوبارہ موجود ہو سکتی ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ گزرا ہوا اول وقت بھی واپس ہو سکتا ہے کیونکہ منجملہ ان لوازم و توابع کے ایک وہ بھی ہے، نیز وقت بھی تو معدوم ہے (تو جب معدوموں کا اعادہ ممکن ہے) اس کا اعادہ بھی ممکن ہونا چاہئے، کیونکہ اگر معدوم کا اعادہ جائز ہے تو زمانہ اور غیر زمانہ میں فرق کیوں ہو، علاوہ اس کے جو لوگ اعادۂ معدوم کو جائز ٹھیرانا چاہتے ہیں ان پر بطور الزام کے یہ سوال وارد کیا جا سکتا ہے،

بہرحال اب ظاہر ہے کہ اس ملازمہ کا لازم (یعنی گزرے ہوئے اول وقت کا واپس ہونا) چونکہ اس لیے باطل ہے کہ اگر اسی کو صحیح

قرار دیا جائے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ ایک شے جس حیثیت سے مبتدا ہے اسی حیثیت سے معاد (یعنی جس حیثیت سے وہ شے کا ابتدائی وجود ہے اسی حیثیت سے وہ اس کا دوبارہ واپس شدہ معادی وجود ہے) اس لیے کسی شے کے مبتدا اور آغاز کے معنی بجز اس کے اور کیا ہیں کہ اس کا وجود ابتدائی زمانے میں ہوا، اور اس بنیاد پر تین خرابیاں مسلسل پیش آتی ہیں یعنی دو متقابل صفات کا ایک ہی جگہ جمع ہونا، اور یہ کہ اس وجود کو معاد (دوبارہ وجود) کہنا غلط ہے اس لیے کہ معاد تو اسی وجود کو کہتے ہیں جو (ابتداء اور اول وقت میں نہیں) بلکہ دوسرے وقت میں ہو، (اور وقت بھی جب واپس ہوا تو وقت ثانی نہیں بلکہ اول ہی ہے) نیز جب اس کا معاد ہونا بعینہ مبتدا ہونا ہے تو اس صورت میں مبتدا اور معاد میں فرق باقی نہیں رہتا، حالانکہ ان دونوں میں امتیاز و فرق کا ہونا بدیہی ہے،

یہ نہ خیال کرنا چاہیے کہ، اس تقریر کی بنیاد اس پر ہے کہ زمانے کو بھی مشخصات (یعنی جس سے تشخص حاصل ہوتا ہے) میں شمار کیا گیا ہے کیونکہ یہ قول تو غلط ہے، بلکہ زمانے کا تشخص کی علامتوں اور نشانیوں میں سے ہونا اور شے کی خارجی وعینی ہویت کے لوازم میں سے ہونا تکمیل دلیل کے لیے کافی ہے،

پس اگر تم یہ اعتراض کرو کہ زمانے کو کسی معنیٰ کے اعتبار سے مشخصات کے ذیل میں شمار کرنا غیر مسلم ہے کیونکہ زمانہ تو بدلتا ہے حالانکہ شخص دو وقتوں میں اسی (وحدت) کے ساتھ باقی رہتا ہے، اور اس مسئلے میں بات تو یہاں تک پہنچ چکی ہے کہ (جن لوگوں نے زمانے کو مشخصات میں سے شمار کیا ہے) ان پر سفسطہ اور فریب بازی، سخن سازی کا الزام تک عائد کیا گیا ہے،

میں کہتا ہوں کہ صرف زمانہ ہی نہیں بلکہ زمانہ، حیز، وضع اور اس کے سوا اور جتنے ایسے عوارض ہیں جن کو عوارض مشخصہ سمجھا جاتا ہے ان کی تشخص بخشی کے یہ معنی ہیں کہ ان میں ہر ایک کے اندر تھوڑی سی وسعت

اور تھوڑی سی کشادگی کو شریک کرنے کے بعد اس شخص کے لوازم اور اس کے تشخص کے علامات ہوتے ہیں' تا ایں کہ اگر کسی شخص کے متعلق یہ فرض کیا جائے کہ ان عوارض کے امتداد کی دونوں مفروضہ حدوں سے وہ باہر نکل گیا ہے' تو اسی وقت وہ شخص ہلاک ہو جاتا' (اور وہ شخص وہ شخص باقی نہیں رہتا) جیسے مزاجی کیفیتوں کے شخصی عرض کا حال ہے' اور یہ بات اس قول کے منافی نہیں ہے جو لوگوں کی طرف منسوب ہے کہ ایسے معانی جن معانی سے تشخص حاصل نہیں ہوتا ان کا اجتماع تشخص بخش نہیں ہوتا' (اس لیے کہ دراصل تشخص کے دو معنی ہیں) ایک معنیٰ تو یہ ہیں کہ جس کی وجہ سے شے کا کثیرین پر صادق آنا باعتبار تصور کے ناممکن ہو جائے' اور اس قول کا تعلق اسی تشخص سے ہے اور یہی وہ تشخص ہے جو وجود کے مختلف طریقوں میں سے کسی خاص نحو اور طریقے کے ساتھ وابستہ ہے'

اور تشخص کے دوسرے معنی یہ ہیں کہ جس کی وجہ سے شے کو غیر سے ایسا امتیاز پیدا ہو جائے کہ اس کے مادّے کو شخصی ہویت کے فیضان کے قابل و صالح بنا دے' اور اس ثانی الذکر معنی والا تشخص پہلے معنے والے تشخص کو لازم ہوتا ہے' اور اس کے لیے یہ علامت' پتا' اور نشان کا کام دیتا ہے' میری گفتگو کا تعلق ثانی الذکر تشخص سے ہے کہ عرضی امور کے اجتماع کی بدولت اس کا حصول ہو سکتا ہے' اور انھی عرضی امور میں وقت کو بھی شمار کیا جاتا ہے'

بہرحال اس دلیل ثانی پر بھی یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ ہم اس کو نہیں مانتے کہ جو اول وقت میں پیدا ہو وہی مبتداء اور ابتدائی موجود ہوگا کیونکہ یہ ضروری صرف اس وقت ہو سکتا ہے جب یہ مانا جائے کہ وقت کا بھی دوبارہ اعادہ نہیں ہوا لیکن وقت کے اعادے کو بھی مان لیا جائے تو معاد (یعنی دوبارہ پیدا ہونے والا) ہی مبتدا ہو جائے گا' پھر اسی تقریر سے اس پر بھی اعتراض کیا گیا ہے جو یہ کہا جاتا ہے کہ اگر زمانے کا بعینہ اعادہ ہو تو تسلسل لازم آئے گا کیونکہ مبتدا اور معاد میں نہ ماہیت کے اعتبار سے

مغائرت ہے اور نہ وجود کے اعتبار سے، اور نہ عوارض کی جہت سے (اور اگر ان جہات سے مغائرت ہو تو بعینہ اس کا اعادہ نہ ہوا بلکہ سابقیت اور لاحقیت کی صفت کے ساتھ اعادہ ہوا جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ سابق زمانے میں تھا اور یہ زمانۂ لاحق میں ہوا، ایسی صورت میں زمانے کے لیے زمانہ ماننا پڑے گا، پس عدم کے بعد زمانے کا اعادہ ہوگا اور یوں ہی بات مسلسل دراز ہو کر تسلسل کو لازم کرے گی)

ایک اعتراض کی مدافعت

تم سے اس امر کو پوشیدہ نہ رہنا چاہیے کہ سابقیت، لاحقیت ابتداً، انتہا، یہ تمام معانی زمانے کے ذاتی اجزا ہیں جیسا کہ قریب ہے تم کو اس کی خبر وہاں دی جائے گی، جہاں اس کا وقت آئے گا، حاصل یہ ہے کہ زمانے کا جو جز جہاں پر واقع ہوتا ہے ٹھیک اسی جگہ پر اس کا ہونا یہ اس کی ذاتی ضرورت ہے جس کو پھاند کر وہ باہر نہیں ہو سکتا، مثلاً کل (دیروز) کا کل (بمعنی فردا) پر مقدم ہونا یہ دیروز کے لیے ذاتی ہے، ٹھیک اسی طرح فردا کے لیے دیروز سے متاخر ہونا یہ اس کی ذاتی ضرورت ہے اسی طرح زمانے کے ایک جز کو دوسرے اجزا سے جو نسبت ہوتی ہے اس کا یہی حال ہے پس مثلاً کوئی شخص جمعرات کے دن کے متعلق یہ فرض کرے کہ وہ جمعہ کے دن کے اندر واقع ہو گیا تو باوجود اس فرض کے یعنی جمعہ میں واقع ہونے کے یہ دن جمعرات کا بھی ضرور رہے گا کیونکہ اسی سے تو اس کا قوام تیار ہوتا ہے اور مقوم اس سے کس طرح جدا ہو سکتا ہے اب اس کے بعد ہم یہ کہتے ہیں کہ پہلے زمانے میں اس کا پہلے ہونا یہ اس کی عین ہویت اور بجنسہٖ یہی اس کی ذات ہے، اب اگر اسی پہلے کے متعلق یہ مانا جائے کہ یہی دہر اگر پھر موجود ہو گیا ہے اور جو مبتدا تھا وہی معاد ہے تو ظاہر ہے کہ پہلا زمانہ اپنی ہویت اور ذات سے تو علحدہ نہیں ہو سکتا، پس نتیجہ یہ ہوگا کہ ایک ہی وقت جس کو معاد فرض کیا گیا ہے (یعنی یہ کہ دہر اگر وہی موجود ہو گیا ہے) وہ واقع کے اعتبار سے مبتدا اور پہلا ہے، کیونکہ معاد کا مبتدا ہونا اس فرض کی جو اس کے ساتھ متعلق ہے تکمیل

کرنا ہے' پس اگر معاد مبتدا نہ ہوگا تو مفروض وہ نہیں رہا، جو فرض کیا گیا تھا' بلکہ اس کا غیر ہو گیا' اس تقریر سے دونوں بنیادیں بھی ڈھے گئیں' اور جو جواب تراشے گئے وہ بھی بیکار ہو گئے'

تیسری دلیل اعادۂ معدوم کے امتناع کی یہ ہے کہ اگر معدوم کا بعینہ اعادہ جائز ہو گا تو پھر یہ بھی جائز ہونا چاہیئے کہ کوئی چیز ابتداءً بھی ایسی پیدا ہو جو اس معدوم ہونے والی شے کی مماثل ماہیت میں بھی ہو' اور تمام عوارض مشخصہ میں بھی' اس لیے کہ باہمی مماثل چیزوں کا حکم تو واحد ہے' نیز فرض ہی یہ کیا گیا ہے کہ اس قسم کے صفات والے فرد کا پایا جانا ممکن ہے' لیکن اس ملازمہ کا لازم اس لیے باطل ہے کہ ایسی صورت میں کوئی فرق معاد میں اور اس ابتدائی وجود رکھنے والی شے میں نہ ہوگا جو اس معدوم کا مماثل اور ہم ماہیت و ہم عوارض ہے کیونکہ گفتگو اسی تقدیر اور فرض پر ہو رہی ہے' کہ دونوں ماہیت اور تمام عوارض میں مشترک ہیں'

اس دلیل پر اعتراض دو طریقوں سے کیا گیا ہے'

پہلا اعتراض تو یہ ہے کہ یہ جو کہا گیا کہ دونوں میں واقعی طور پر امتیاز و فرق باقی نہ رہے' ایسا ہونا واقع کے لحاظ سے ضروری نہیں ہے' بلکہ اگر دونوں ممتاز نہ ہوں گے تو دو چیزیں کیسے ہو سکتے ہیں اور یہ بات تو واقع اور نفس الامر کے اعتبار سے ہے' باقی عقل کے سامنے عدم تمیز کا محال ہونا بھی مسلم نہیں ہے اس لیے کہ بسا اوقات عقل کے سامنے چیزیں باہم مخلوط و ملتبس اور غیر ممتاز ہوتی ہیں اگرچہ واقع میں ایک دوسرے سے ممتاز ہوتی ہیں'

دوسرا اعتراض اس دلیل پر یہ کیا گیا ہے کہ اگر اس دلیل کو تام قرار دیا جائے تو پھر اس کے بعد ایسے دو اشخاص کا ابتداءً ہی ہونا جائز ہو جائے گا' جن میں باہم کسی قسم کا امتیاز ہی نہ ہو' یعنی ایک دوسرے کے کامل مماثل ہوں' پس عدم تمیز کا الزام صرف (اعادۂ معدوم) ہی کے ساتھ نہ رہا بلکہ بغیر اس کے بھی لازم آتا ہے اگر تمھاری اس دلیل کی صحت کو تسلیم

کر لیا جائے' خلاصہ یہ ہے کہ اس دلیل کو اعادۂ معدوم سے کوئی تعلق نہیں ہے میں کہتا ہوں کہ پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ نفس الامر اور واقع میں اگر دو چیزوں کے اندر امتیاز و فرق ہے تو ناممکن ہے کہ ان دونوں میں شخصی عوارض کے لحاظ سے اختلاف نہ ہو اور اگر یہ نہ ہوگا تو وہ بھی نہ ہوگا'

باقی معترض کا یہ کہنا کہ اگر دونوں میں تمیز نہ ہوگی تو وہ دو چیزیں نہ ہوں گی' یہ وہی مغالطہ ہے جس میں مقصد اور نتیجے کو دلیل کا جز بنا دیا جاتا ہے کیونکہ گفتگو تو اس میں ہو رہی تھی کہ کسی شے کے لیے اگر بجنسہ اعادے کو اور یہ کہ اس کے لیے مثل فرض کر سکتے ہیں تو یہ دونوں دو باقی نہیں رہ سکتے کہ باہم ان میں امتیاز باقی نہ رہے گا حالانکہ ان میں ایک معاد ہے اور دوسرا مبتدا ہے'

دوسرے اعتراض کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ اگرچہ یہ صحیح ہے کہ ایسی دو مشابہ اور مماثل چیزوں کو فرض کرنا جن میں ہر اعتبار سے تماثل ہو جہاں کہیں بھی ایسا فرض کیا جائے تو یہ واقعی امتیاز کے رفع و نفی کے مرادف ہوگا' لیکن اس وقت ہمارے سامنے جو بات ہے اس میں گو وہ لازم آتا ہے جو کہا گیا لیکن اس کے ساتھ واقعی امتیاز دونوں میں باقی رہتا ہے یعنی صرف اعادے کے بڑھا دینے سے معلوم ہوگا کہ پہلا وجود مبتدا تھا اور دوسرا معاد'

اس پر اگر یہ کہا جائے کہ دونوں میں امتیاز بالکل اٹھ جائے گا' یہ دعویٰ صحیح نہیں ہے' (کیونکہ (مبتدا اور معاد) میں کم از کم یہ فرق ہمیشہ رہے گا کہ ان میں سے ایک کا حصول دوسرے سے پہلے ہوا ہے'

میں کہتا ہوں کہ یہی امتیاز تو ہے جس کا اثبات اس کی نفی کو مستلزم ہے کیونکہ جب یہ بات ظاہر ہو چکی ہے کہ عدم تو صرف ذات کے بطلان کا نام ہے اور معدوم کے لیے۔ بحیثیت معدوم ہونے کے کوئی ذات وات نہیں نیز معدومات میں بحیثیت معدومات کے کسی قسم کا امتیاز نہیں ہوتا تو اس سے تم پر یہ بات بھی کھل جائے گی کہ دونوں وجود (یعنی مبتدا و معاد)

اور عدم کا موضوع و محل ایک ہی شئے نہیں ہو سکتی کیونکہ عدم اور نیستی کی شکل میں ذات محفوظ نہیں رہ سکتی بلکہ یہاں بجز خالص دوئی کے اور کچھ نہیں ہے' پس ایسی صورت میں معاد کو اس وجود سے جس کو (کسی پہلے وجود کی دہرائی ہوئی شکل نہیں) بلکہ سرے سے متانف فرض کیا جائے' خواہ اس وجود متانف کو اس طور پر فرض کیا جائے کہ وہ معاد کے ساتھ ہو' یا اس کی جگہ میں اس کو فرض کیا گیا ہو' ان دونوں میں فرق اور معاد کی یہ خصوصیت کہ وہ معاد ہے متانف اور نئے سرے سے نہیں ہے' یہ باتیں اگر ذات کی وجہ سے اس وقت پیدا ہوں جس وقت ذات عدم کی حالت میں تھی' اور اس حال میں اس کو وجود سابق و لاحق کے درمیان واسطہ اور رابطہ ہونے کی حیثیت حاصل تھی' اگر معاد کے اس امتیاز کو اس وجہ سے مانا جائے تو ظاہر ہے کہ معدوم کے لیے کوئی ذات ہی نہیں ہوتی' یا معاد اس لیے متانف سے ممتاز ہو کہ معاد پہلے تھا' بخلاف متانف کے کہ اس میں یہ بات نہیں ہے تو اس وقت سوال یہ ہے کہ جب یہاں وجود کا استمرار مفقود ہے' اور استمرار کی اسی مفقودیت نے خالص دوئی کو پیدا کیا ہے ایسی صورت میں اس کا کیسے پتا چل سکتا ہے کہ کس کو موجود سابق کے ساتھ ربط ہے اور کس کو نہیں ہے کیونکہ اسی نسبت کے متعلق تو یہاں احتمال و امکان ہے کہ وہ ہے یا نہیں' اس لیے کہ معاد اور متانف دونوں کے وجود اور تمام باتوں میں مساوی ہیں' البتہ اگر اس کا پتا چل جاتا کہ معاد کو موجود سابق کے ساتھ نسبت ہے اور یہ اسی موجود سابق کی دہرائی ہوئی صورت ہے تو اس وقت وہ متانف سے ممتاز ہو جاتا' لیکن جو صورت اس وقت پیش کی گئی ہے اس میں معاد کے اندر اس نسبت کے تحقق کا دعوی کرنا اور متانف کو اس سے محروم کرنا ایک ایسا دعویٰ ہے جس کی ترجیح کی کوئی وجہ نہیں بلکہ متانف اور معاد دونوں کے اندر احتمال ہے کہ اول الذکر کو موجود سابق سے نسبت ہے یا ثانی الذکر کو' بہر حال اس نسبت کو وجہ امتیاز قرار دینے کا کوئی منشا صحیح موجود نہیں'

یہاں کسی کی یہ مجال نہیں ہے کہ وہ کہنے لگے کہ کسی شے کا وجود ذہنی فلاسفہ کے نزدیک بعینہ وہی حیثیت رکھتا ہے، جو معتزلہ کے مسلک میں معدومات کے ثبوت کی حیثیت ہے، یعنی جس طرح معتزلہ معدوم چیزوں کی طرف ثبوتی احکام کو منسوب کرنے کے لیے صرف ثبوت لا وجود کو کافی سمجھتے ہیں اور ان کے احکام کی تصحیح کے لیے اسی سے کام چلاتے ہیں، اسی طرح اس مقام پر وجود ذہنی سے کیوں نہیں کام لیا جائے اور جن ضروری صورتوں میں اس اصول کو استعمال کیا جاتا ہے چاہیے کہ اسی ضرورت کو اسی میں شریک کیا جائے اور یوں کہا جائے کہ ذات اگرچہ خارج میں معدوم ہو گئی ہے لیکن بعض ایسے علمی خزانوں میں جہاں تغیر و انقلاب کی گنجایش نہیں (مثلاً عقول مجردہ یا علم حق وغیرہ) وہاں اس کا وجود ذہنی بغیر کسی خلل کے مسلسل باقی رہتا ہے، اور اس طرح اس وجود کے اعتبار سے ذات کی شخصی وحدت محفوظ رہتی ہے،

میں نے جو یہ کہا کہ "اس دعوے کی مجال نہیں ہے" اس کی وجہ یہ ہے کہ میں یہ کہہ چکا ہوں وجود کے ظروف اور مواطن کے بدلنے کے بعد شخصی وحدت اور وجود کے خاص نحو و طریقہ کے محفوظ رہنے کی شکل ناقابل تصور ہے، یہ بات اگر ہوتی بھی ہے تو صرف کلی ماہیتوں میں ہو سکتی ہے، جہاں وجود کے مختلف انحاء و طرق اور تشخصوں کے مختلف اطوار کا شمار ان لواحق اور عوارض میں ہے، جو ان کلی ماہیتوں کے اصل معنی اور حقیقت سے خارج ہوتے ہیں، پس وہ جو ذہن میں موجود ہے در اصل ایک ایسی خاص ہویت و شخصیت ہوتی ہے جس کو ذہنی تشخصات لپیٹے رہتے ہیں، اور وجود خارجی سے اس موجود ذہنی کا جو اتحاد ہے وہ وجود کے اس خاص نحو و طریقہ یا تشخص میں نہیں ہے بلکہ اس اتحاد کے معنی فقط یہ ہوتے ہیں کہ جب ماہیت کو ان تشخصات اور لوازم سے جو اس کے ساتھ ملے جلے اور اس کو چپٹے ہوئے ہیں چھڑا لیا جائے تو اس عملی تجرید کے بعد بعینہ یہی ماہیت وہ ہے جو کسی دوسرے شخص کے ساتھ مقرون و متصل ہوتی ہے، اور اس کے اندر متجلی ہوتی ہے،

چوتھی دلیل اعادۂ معدوم کے استحالے کی یہ ہے کہ کسی شخصی ذات کا اعادہ اسی وقت متصور ہو سکتا ہے جب اس کی اس علت تامہ کے بعض اجزا کا بھی اعادہ ہو جو اس شخصی ذات کی مقتضی ہے اور جس کے اقتضا سے وہ پیدا ہوئی ہے اسی طرح مادے کی استعداد خاص اور اس کے سوا ان تمام چیزوں کے اعادے کی بھی ضرورت ہے جن سے علت کی علیت کی تکمیل ہوتی ہو، اور معلول کے وجود کے جائز کرنے اور اس کی تصحیح میں جن امور کو دخل ہے اور یوں یہ بات بڑھتی چلی جائے گی تا ایں کہ ترقی کرتے ہوئے اس کی علت کے آخری اجزا اور مادے کی استعداد کی استعداد تک پہنچے گی اور آگے بڑھے گی تا ایں کہ انتہائی مبادی اور آخر ترین علتوں تک بات پہنچ کر رہے گی، لیکن اس ملازمہ کا لازم بھی جیسا کہ عنقریب تم پر ظاہر ہوگا باطل ہے، پس ملزوم بھی باطل ہوا، ملازمہ کی تفصیل و تشریح بادنیٰ تامل واضح ہو سکتی ہے آخر سوچنے کی بات ہے کہ اگر اس معاد وجود کی علت اور استعداد (یعنی علت فاعلی و علت قابلی) بجنسہ وہی نہ ہوں جو مبتدا کی تھیں، تو جس کو معاد فرض کیا گیا ہے وہ معاد کس طرح باقی رہے گا، بلکہ صاف ظاہر ہے کہ مستانف اور نئے سرے سے پیدا ہونے والا ایک موجود ہوگا، ہاں بازیادہ سے زیادہ یہ اس کا استینافی وجود ایسا ہوگا جو ابتدائی سابق موجود کے ساتھ مماثلت اور مشابہت رکھتا ہو، لیکن ظاہر نظر میں یہ استینافی وجود اعادی نظر آتا ہو، الغرض واقعہ یہی ہے کہ کسی وجودی ہویت و شخصیت کا اعادہ اسی وقت ممکن ہو سکتا ہے جب سارے استعدادات اور تمام فلکی ادوار، کوکبی اوضاع و اضافات، بلکہ اس موجود سے پہلے نظام کلی کے ذیل میں جتنے لوازم و توابع جن کو اس کے وجود میں دخل ہے سب کا ہر اعتبار سے اعادہ ہو، حتیٰ کہ موجود سابق کے ابتدائی ہونے کی صفت کا بھی اعادہ ہو، ظاہر ہے کہ کوئی صحیح فطرت وہم کے اس حکم کے جھٹلانے میں کبھی جھجک نہیں سکتی،

اہانت و تذلیل

معدومات کے اعادے کے قائل عموماً وہ جمہور اہل کلام ہیں جو تمام حکما کے اس لیے مخالف ہیں کہ ان کو یہ خیال ہو گیا ہے کہ

بطلان و فنا ہو جانے کے بعد اشیا کا اعادہ اور دوبارہ پیدا ہونا اس سے اس حشر جسمانی کی تصحیح ہوتی ہے جس کے وقوع کی خبر شرائع اور وہ الہٰی کتابیں دے رہی ہیں جو ارباب رسالت اور اصحاب قرب (صلوات اللہ علیہم اجمعین) پر نازل ہوئی ہیں' حالانکہ ان لوگوں نے یہ نہیں سمجھا کہ الہٰی شریعت کے اسرار کا سمجھنا اور ان سے مستفید ہونا کلامی مباحث اور جدلی نظریوں سے ناممکن ہے' بلکہ ان اسرار تک رسائی حاصل کرنے کی کل دو راہیں ہیں'

ایک راہ تو ابرار کی ہے جو عبادت کی جامع شکلوں اور عدالت کی رسموں کو انجام دے کر عادت کے وسوسوں سے نجات حاصل کرتے ہیں'

دوسری راہ مقربین کی ہے جو اس کو علمی ریاضتوں کے ذریعے سے حاصل کرتے ہیں وہ اپنی ادراکی قوتوں کے رخ کو عالم قدس کی جانب پھیر دیتے ہیں' نفس ناطقہ کے آئینے کی صیقل کرتے ہیں' اور مختلف ذرائع سے اس کو قوی کرتے ہیں تاکہ دنی اور پست اخلاق سے وہ گندہ نہ ہو' اور ان جسمانی اوصاف سے جو حواس کی راہوں سے نفس تک پہنچتے ہیں زنگ نہ لگے' اور غلط و بیہودہ خیالات سے دل میں کجی پیدا نہ ہو' ان طریقوں پر عمل پیرا ہونے کے بعد ان کے سامنے ایمانی حقایق بے نقاب ہونے لگتے ہیں اور ان امور کا جو حواس سے پوشیدہ اور غائب ہیں انھیں مشاہدہ شروع ہوتا ہے نفس کو اپنے جوہر کی صفائی اور پاکیزگی کے ذریعے سے ان چیزوں کا تعقل و ادراک میسر ہوتا ہے' لیکن اگر برے کردار اور بد اعمالیوں کی بدولت نفس میں گندگی پیدا ہو گئی ہو یا پست اور ردی اخلاق کی وجہ سے دل کا آئینہ زنگ خوردہ ہو جائے یا فاسد و بیہودہ خیالات سے اس میں کجی پیدا ہو گئی ہو' اور اسی حال پر ایک زمانہ گزر جائے جیسا کہ اکثر ارباب جدال اور سخن سازوں کا حال ہے تو یہ بے چارے ایمانی اشیاء کے حقایق کے علم و یافت سے محروم و محجوب رہ جاتے ہیں' اور اللہ تک پہنچنے سے عاجز ہوتے ہیں' آخرت کی نعمتیں کھو بیٹھتے ہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا

کلا انھم عن ربھم	(ہرگز نہیں) اس دن یہ لوگ
یومئذ لمحجوبون	اپنے رب سے روک دیئے جائیں گے'

پس جو اللہ تعالیٰ اور اس کے صفات و افعال کی معرفت اور پیغمبروں کے ارسال، اور کتابوں کے نزول، اور اخروی نشاۃ، موت کے بعد انسان کے حالات یا اسی طرح مبدأ و معاد کے اسرار کی صحیح واقفیت علم کلام، اور مناظرے کے طریقوں سے حاصل کرنا چاہتا ہے واقعہ یہ ہے کہ اس نے درم کو فربہی خیال کیا ہے، جب اس کی تشریح کا وقت آئے گا کہ نفوس کے معاد اور واپسی کا کیا حال ہے، اور اپنے باری کی طرف دونوں عالم میں نفس کے رجوع کی کیا کیفیت ہے، اور دونوں اقلیموں میں اپنے قیوم کے پاس وصول کی کیا نوعیت ہے، انشاء اللہ تعالیٰ اس وقت تم پر کھل جائے گا کہ حشر جسمانی کی کیفیت کیا ہے اور نفوس کی واپسی اپنے اجساد کی طرف اپنے خالق کے حکم سے کس طرح ہو گی اور مبدأ اور معاد میں پیدا ہونے کا حال کیا ہے جیسا کہ سنت شریفہ اور شریعت کی زبان نے بیان کیا ہے،

بہر حال یہی لوگ (متکلمین) جواہر کے اعادے کو جائز قرار دینے پر اتفاق کرنے کے بعد باہم اعراض کے متعلق مختلف ہو گئے ہیں بعضوں نے کہا کہ مطلقاً اعراض کا اعادہ ناممکن ہے کیونکہ جس چیز کا اعادہ ہوتا ہے وہ معنی اور صفت ہی کی وجہ سے ہوتا ہے (یعنی ایسی صفت کے ذریعے سے جس کی وجہ سے مبتدا معاد سے ممتاز ہو جائے کیونکہ اسی کی وجہ سے یہ متعین ہو سکتا ہے کہ یہ مبتدا ہے اور وہ معاد ہے) پس اگر اعراض کا اعادہ جائز ہو گا تو صفت اور معنی میں صفت اور معنیٰ کا قیام لازم آئے گا (جو ان لوگوں کے مسلک میں محال ہے) یہ خیال بعض اشاعرہ کا ہے لیکن ان کی اکثریت اس بات کی مدعی ہے کہ صرف ان اعراض کا اعادہ محال ہے جو باقی نہیں رہتے جیسے آواز اور دوسرے (حرکات) کیونکہ ایسی چیزیں ان لوگوں کے نزدیک اوقات کے ساتھ مختص ہیں، پھر ایسے اعراض جو باقی رہتے ہیں ان کو انھوں نے دو حصوں میں تقسیم کیا ہے، ایک تو وہ جن پر بندوں کو قابو حاصل ہو، اور اس کی قدرت کے نیچے داخل ہوں، اس قسم کے اعراض کے متعلق انھوں نے یہ فیصلہ کیا ہے کہ ان کا اعادہ بھی جائز نہیں ہے بایں معنی کہ ان کا اعادہ نہ بندے کے بس میں ہے اور نہ خدا کی قدرت میں،

دوسری قسم وہ ہے جو بندوں کی قدرت سے خارج ہو، انھی اعراض کے اعادے کو یہ جائز قرار دیتے ہیں اپنے ہر دعوے کے اثبات میں انھوں نے نہایت پھسپھسی دلیلیں بیان کی ہیں، انھوں نے اسی قسم کی دلیلوں اور اسی قسم کے ہوسات سے اپنی کتابوں اور دفتروں کو بھر دیا ہے، اور ان کی اکثر فاسد رائیں فضیحت و رسوائی، کراہت و قباحت میں تقریباً اسی کے قریب قریب ہیں، مثلاً تعدد قدما کا مسئلہ یا جزافی (بے نتیجہ) ارادے کا اثبات، یا حق تعالیٰ کے فعل سے اس کی نفی کہ اس کا باعث و داعی کچھ نہیں ہوتا، اور یہ کہ حق تعالیٰ کی تخلیق و آفرینش میں کوئی حکمت پوشیدہ نہیں، یا یہ کہ حق تعالیٰ کلام نفسی یا خیالی باتوں کا محل و موصوف ہے یا معدوم کے لیے بھی ثبوت ہے، یا جو ہر فرد کے وجود کا دعویٰ، پھر جو ہر فرد کی وجہ سے متحرک کا ساکن ہونا یا چکی کے اجزا کا باہم بکھر جانا، یا طفرے کا مسئلہ الغرض اسی قسم کے مزخرفات و واہیات چکنی چپڑی باتوں سے (ان کی کتابیں معمور ہیں) اور یہ سب حکمت و فلسفہ سے بیگانگی اور حکماء سے عناد و بغض رکھنے کا نتیجہ ہے،

اور اصل واقعہ تو یہ ہے کہ یہ لوگ فی الحقیقت صرف بدعت و گمراہی کے علم بردار ہیں، جہال اور رکینوں کے پیشوا ہیں، ان کی ساری شرارتیں محض ارباب دین و تقویٰ کے ساتھ مخصوص ہیں، اور علما ہی کو نقصان اور ضرر پہنچاتے ہیں ان کو سب سے زیادہ عداوت حکما کے اس گروہ سے ہے جو ایمان والے ہیں اور فلاسفہ کی جماعت ہیں جو ربانی ہیں، یہ جھگڑنے والوں کا وہ طائفہ ہے جو معقولات کے اندر گھسنا چاہتے ہیں حالانکہ ابھی انھوں نے محسوسات ہی کا علم حاصل نہیں کیا، یہ براہین و قیاسات کو استعمال کرنا چاہتے ہیں حالانکہ ابھی ریاضیات کو بھی انھوں نے درست نہیں کیا ہے، یہ الٰہیات پر گفتگو کرنے کے لیے آمادہ ہو جاتے ہیں حالانکہ ابھی یہ طبیعیات کے مسائل سے بھی ناواقف ہیں یہ جن ساختہ پرداختہ چکنے چپڑے مسائل کو لے کر رزم و جنگ کا میدان گرم کرتے ہیں وہ زیادہ تر ایسی خرافات اور بے بنیاد باتیں ہوتی ہیں جن کا وجود بجز اوہام کاذبہ کے اور کہیں نہیں ہے، ایسے مسائل جن کے مدعی کے لیے کوئی حجت نہیں ہے اور نہ ان کے

ڈھونڈنے والوں کے سامنے کوئی دلیل ہے، ان لوگوں سے جب ان امور کی حقیقت دریافت کی جاتی ہے جس کا اکثروں کے سامنے یہ اقرار کر چکے ہیں تو یہ اچھا نہیں سمجھتے کہ اس کا جواب دیا جائے، لیکن جب بحث کی تکمیل کر دی جاتی ہے (اور بتا دیا جاتا ہے کہ تم ان امور کے قائل ہو) تو فوراً یہ ان باتوں کا انکار کر دیتے ہیں،

ان کو اس سے بھی انکار ہے کہ سوالات کے جواب میں کہہ دیا کریں کہ ہم نہیں جانتے اللہ اور اس کا رسول اس کو زیادہ جانتے ہیں،

ہاں! ایک بات ان میں ہوتی ہے کہ ان کی عبارت نہایت بلیغ ہوتی ہے اور ان کے الفاظ بڑے پر شوکت اور رکھرے اور دلنشین ہوتے ہیں، اور اسی وجہ سے اپنی فاسد خواہشوں اور ردی عقائد کو بہترین عبارتوں میں ادا کرتے ہیں اور نہایت خوبصورت اور واضح خط میں اپنی کتابیں لکھتے ہیں جن کے اوراق اور کاغذ بھی اچھے ہوتے ہیں، پھر یہ نوجوانوں اور عوام کو اپنی باتیں سناتے اور ان کے قلوب پر اپنا سکہ جماتے ہیں ان کے نفوس پر ایسا قابو حاصل کرتے ہیں کہ گویا ان کی (اپنی استقلالی سمجھ) مٹ کر رہ جاتی ہے اور ان مصائب و بربادی، تباہی، ہلاکت کے باوجود جو اہل دین کے لیے ایک آفت ہے یہ مدعی ہیں کہ اپنے ناقص عقول اور کوتاہ فہمیوں کے ذریعے سے اسلام کی مدد کرتے ہیں اور دین کو قوت پہنچاتے ہیں، لیکن آج کے دن تک میں نے کہیں نہیں سنا کہ ان کے ہاتھ پر کسی یہودی نے توبہ کی ہو، یا کوئی نصرانی مسلمان ہوا ہو، یا کوئی مجوسی ایمان لایا ہو، بلکہ ان مجادلین کی رایوں اور عقیدوں کو دیکھ دیکھ کر تم ان (غیر مسلموں) کو پاؤ گے کہ اپنے دین کے ساتھ ان کی وابستگی زیادہ بڑھ جاتی ہے اور اپنے مذہب سے وہ زیادہ پیوستہ ہو جاتے ہیں، دین کو ان سے جو نقصانات پہنچ رہے ہیں اور مسلمانوں میں ان کی وجہ سے جو فساد برپا ہے، ہم ان سے خدا ہی کے پاس پناہ ڈھونڈتے ہیں،

ان کی عجیب باتوں میں ایک عجیب بات یہ بھی ہے کہ ان میں سے بعضوں نے اعادۂ معدوم کے امکان کو اس قول سے ثابت کرنا چاہا ہے جسے بعض فلاسفہ کرام سے انھوں نے ان لفظوں میں سنا تھا:۔

كلما قرع سمعك من غرائب عالم الطبيعة فذره في بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان	فطرت کی اگر کوئی نادر و غریب بات تمھارے گوش زد ہو تو اسے امکان کے دائرے میں چھوڑ دو تا ایں کہ کوئی برہان قایم ہو کر تم کو اس سے واپس کرے'

چونکہ عقلیات میں غور و فکر کی اس شخص کو عادت نہ تھی اس لیے اس نے کوئی فرق نہیں کیا اس امکان میں جس کے معنی فقط عقلی جواز کے ہیں یعنی جس کا مآل یہ ہے کہ طرفین (عدم و وجود) میں سے کسی ایک پہلو کی ضرورت عقل کے سامنے واضح نہیں ہوئی' اور امکان ذاتی میں یعنی نفس باعتبار ذات کے کسی شے کے طرفین کی عدم ضرورت (اس نے دونوں کو ایک ہی خیال کیا) اور یہ سمجھ کر فیصلہ کر دیا کہ جس چیز کے وجوب یا امتناع پر برہان قایم نہیں ہوئی ہو اور وہ دلیل سے ثابت نہ ہو اس میں اصل امکان ہی ہے یعنی اس کو ممکن ہی سمجھنا چاہیے'' پھر اپنے اس کمزور خیال کی بنیاد پر دعویٰ کر دیا کہ معدوم کا اعادہ اس بنیاد پر بھی ممکن ذاتی ہے' اب جو اس کے بعد آئے انھوں نے اسی خبیث خیال سے فائدہ اٹھایا جس کا جالا اس شخص کے وہم نے تنا تھا' چاہیے کہ اس شخص کو اور اس کے پیرو کو یہ کہا جائے کہ تم نے اپنے دعوے میں جو "اصل" کا لفظ استعمال کیا ہے اس سے کیا مراد ہے' اگر اس کے معنی اکثر اور راجح کے ہیں تو ایسی صورت میں کسی شے کے اکثر افراد کا محض اس وجہ سے ممکن ہونا کہ اس کے وجوب یا امتناع پر دلیل نہیں قایم ہوئی ہے نا قابل فہم ہے' اور اگر اس کو مان بھی لیا جائے تو تمھارے لیے مفید نہیں' اس لیے کہ ہو سکتا ہے کہ جس کا امکان تم ثابت کرنا چاہتے ہو (وہ اکثر میں نہیں) بلکہ اقل میں داخل ہو'

اور اگر "اصل" سے مطلب یہ ہے کہ جس سے بغیر کسی دلیل کے انحراف نہ کیا جائے جیسا کہ فقہ اور اصول فقہ کی صناعات میں مستعمل ہے' تو یہاں وہ غلط ہے' اس لیے کہ عقود و قضایا کے عناصر اور مادوں میں کوئی اس معنی کے لحاظ سے "اصل" کے نیچے مندرج نہیں ہو سکتا' بلکہ یہاں تو جو کچھ بھی ہے وہ موضوع کی ماہیت کے اقتضا پر مبنی ہے' پس جس پر دلیل نہیں قایم ہوئی اس کا

حال ہی نہیں معلوم ہو سکتا (یعنی اس قضیے کی کیفیت وجہت وجوب ہے یا امتناع یا امکان) باقی شیخ رئیس نے جو یہ کہا ہے :-

انّ ما لا برهان علی وجوبه ولا علی امتناعه لا ینبغی ان ینکر وجوده ویعتقد امتناعه بل یترک فی بقعة الامکان۔	ایسی چیز جس کے نہ وجوب پر دلیل ہو اور نہ اس کے امتناع پر، نہیں چاہئے کہ اس کے وجود کا انکار کر دیا جائے اور اس کے امتناع اور ناممکن ہونے کا یقین کر لیا جائے بلکہ ایسی چیز کو امکان کے دائرے میں چھوڑ دینا چاہئے،

تو اس ''امکان'' سے مراد عقلی احتمال ہے، یہ مطلب نہیں کہ اس کے امکان ذاتی کا یقین کر لیا جائے، آخر اس کے سوا اس کا کیا مطلب ہو سکتا ہے جب کہ ابن سینا کا قول یہ بھی ہے :-

من تعوّد ان یصدق من غیر دلیل فقد انسلخ عن الفطرة الانسانیة	جو بے دلیل باتوں کی تصدیق اور ماننے کا عادی ہو جاتا ہے، ایسا آدمی انسانی فطرت سے ٹوٹ کر علٰحدہ ہو گیا ہے،

''فصل'' ''عدم رابطی امر نہیں ہے''

پرانے فلاسفہ کا خیال یہ تھا کہ نسبت حکمیہ ہر قضیے کی خواہ وہ موجبہ ہو یا سالبہ ثبوتی ہی ہوتی ہے، ان کی یہ بھی رائے ہے کہ موجبہ قضیوں کی ایجابی نسبت کے سوا سالبہ قضیوں میں کوئی اور نسبت نہیں ہوتی، اور یہ کہ قضیۂ سالبہ کا مفاد اور آخری مدلول بجز اس کے اور کچھ نہیں ہے کہ اس میں ایجابی نسبت کے رفع اور نفی کا حکم کیا جاتا ہے، گویا قضیۂ سالبہ میں در اصل کوئی حمل اور ربط وغیرہ نہیں ہوتا (یعنی اس میں کسی چیز کو کسی چیز پر محمول نہیں کرتے اور نہ کسی چیز کو کسی چیز کے لیے ثابت یا مرتبط کرتے ہیں) بلکہ اس میں تو حمل کا سلب و رفع اور ربط کو منقطع کیا جاتا ہے، اور اسی لیے شاید یہ واقعہ ہے کہ سالبہ قضایا کو قضیۂ حملیہ کہنا صرف مجازاً و تشبیہاً درست ہو سکتا ہے، نیز سالبہ قضایا کا کوئی مستقل مادہ اس مادے کے سوا نہیں ہوتا جو موجبہ کا تھا، اور یہی وجہ ہے کہ مادے میں کوئی اختلاف موجبہ کی ایجابی نسبت کی وجہ سے یا سالبہ کی سلبی نسبت

کے سبب سے پیدا نہیں ہوتا (بلکہ سب کا مادّہ ایک ہی ہوتا ہے)
(یہ ہے قدماء کی رائے) جو متاخرین حکماء کے ان خیالات کے بالکل مخالف ہے ، جو اس باب میں ان کی جانب سے عام طور سے پھیلائے گئے ہیں ، یا مشہور رہیں ، مثلاً متاخرین کہتے ہیں قضیۂ سالبہ میں سلبی نسبت ہوتی ہے اور یہ سلبی نسبت ایجابی نسبت سے بالکل مغائر ہوتی ہے ، اور یہ کہ جس طرح ایجابی نسبت کے لحاظ سے مادّہ ہوتا ہے اسی طرح سلبی نسبت کے اعتبار سے بھی مادّہ ہوتا ہے اور سلبی نسبت کا مادّہ ایجابی نسبت کے مادّے سے مختلف اور متغائر ہوتا ہے اور یہ دونوں نسبتیں مواد ثلثہ (وجوب ، امکان ، امتناع) سے خالی نہیں ہوتیں ، لیکن باوجود اس کے عام طور پر ان مواد کا اعتبار جو صرف ایجابی نسبتوں میں کیا جاتا ہے تو اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ ایجاب کو سلب پر فضیلت حاصل ہے ، اور ثبوت نفی سے اشرف ہے ، اور دوسری بات یہ ہے کہ سالبہ قضایا میں جب ان مواد کا اعتبار کیا جاتا ہے تو خود منخط ہو کر اور سمٹ کر دوسری شکل اختیار کر لیتے ہیں مثلاً (سلب اور عدم میں اگر وجوب کا اعتبار کریں) تو جو واجب العدم ہوگا وہ ممتنع الوجود ہو جاتا ہے (یا جب سلب یا عدم میں امتناع کا اعتبار کریں) تو جو ممتنع العدم ہوگا وہ واجب الوجود ہو جاتا ہے اسی طرح (اگر عدم و سلب میں امکان کا اعتبار کریں) تو جو ممکن العدم ہوگا ممکن الوجود ہو جاتا ہے ،

بہرحال اب تم کو یہ معلوم ہونا چاہیئے کہ (مادّے کی جو اصطلاح یہاں ہے) اس سے مراد محمول کا وہ فی نفسہ حال ہے جو موضوع کے سامنے اس کا ہو ، یعنی محمول کا موضوع پر صادق آنا واجب ہے یا ممتنع ہے یا ممکن ہے ، اور ہلیات بسیطہ میں مادّے کا مرجع خود موضوع کے وجود کی قوت اور اس کی جوہریت کی استواری یا اس کی ذات کا ضعف اس کی حقیقت کی فرسودگی اس کے تحقق کا بطلان و ہیچ میرزی اور ماہیت کا فساد یہ سب ہوتا ہے نہ کہ موضوع کے اعتبار سے محمول کو جو نسبت پیدا ہوتی ہے اور محمول کا جو ثبوت موضوع کے لیے ہے ہلیات بسیطہ کے مواد یہ چیزیں ہوتی ہیں ، جیسا کہ بعضوں نے خیال بھی کیا ہے اور اس سے پہلے بھی اس کا ذکر ہو چکا ہے ، اسی طرح موضوع کی طرف محمول کی جو نسبت ہوتی ہے یا محمول کا ثبوت موضوع کے لیے ہوتا ہے اس نسبت اور ثبوت کے اعتبار سے محمول کا حال ہلیۂ مرکبہ کے مواد کا مرجع ہوتا ہے ، یعنی محمول کی نسبت موضوع کی طرف اپنی استواری و استحکام یا

ضعف و فساد کے اعتبار سے کسی کیفیت کے ساتھ متصف ہے،

اور سالبہ میں چونکہ دو ہی باتیں ہوتی ہیں' یا تو اس میں خود موضوع کی ذات کی نفی کی جاتی ہے' یا محمول کی نفی موضوع کی ذات سے کی جاتی ہے لیکن ان دونوں صورتوں میں سے کسی میں یہ نہیں ہوتا کہ نفی اور انتفاء خود کوئی چیز ہے' یا یہ کہ یہ شے وہ شے نہیں ہے' لیکن وہی ایک شے ہے' یعنی خود انتفاء شے ہے' اور نہ یہ ہوتا ہے کہ موضوع کے لیے کوئی ایسی شے ثابت کی جاتی ہے جو خود نفی اور عدم ہو' پس سالبہ میں کوئی ایسی چیز نہیں ہوتی جو ان تینوں کیفیات میں سے کسی ایک کے ساتھ متکیف ہو'

پس مادہ جس کا نام اگلے لوگوں کے یہاں عنصر تھا اور موضوع کا وہ حال جو اس کا اپنے لیے اپنی ذات کے لیے اس حیثیت سے ہو کہ تاصل و تجوہر و تحقق کا اثبات و ایجاب جو اس کے لیے ہے' اس میں وہ دوام وجود کا مستحق ہے' یا لاوجود کے دوام کا' یا دوام وجود و لاوجود دونوں میں سے کسی کا نہیں یا محمول کا وہ حال جو موضوع کے ساتھ ایجابی نسبت پیدا ہونے کے بعد اس محمول کا ہو'

اور یہ کہ امکان کی وجوب و امتناع کی طرف نسبت یہ گویا نقص کی نسبت تمام کی طرف ہے' یا ضعف کی قوت کے جانب اور ماندگی و فتور کی استواری اور وثاقت کی طرف ہے'

یہ باتیں صحیح طور پر جیسا کہ چاہیے اسی کتاب میں بطرز انسب بیان ہو سکتی ہیں' خصوصاً ہمارے فلسفے کے اصول پر جس کی طرف متعدد مقامات میں اشارہ کرتا جا رہا ہوں'

اور عنصر کی اصطلاح پر جو لفظ دلالت کر سکتا ہے وہ جہت کا ہی ہو سکتا ہے اگرچہ کبھی قضیے کے اندر ایسی جہت لگی رہتی ہے جو عنصر سے مختلف ہوتی ہے' کیونکہ عنصر تو نفس الامری اور واقعی کیفیت کا نام ہے' اور جہت کا تعلق تو بیان سے ہے' یعنی بالفعل قضیے میں جس چیز کی تصریح کی جاتی ہے اس کو جہت کہتے ہیں'

پس اس سے ظاہر ہو گیا کہ سالبہ میں بھی محمول کے اسی حال کو دیکھا جاتا ہے'

جو ایجابی نسبت کے اعتبار سے موضوع کو پیش نظر رکھتے ہوئے محمول کے لیے ثابت ہو، کیونکہ محمول کے لیے ایجاب ہی کے وقت ان تین امور مذکورہ میں سے کسی ایک کا استحقاق پیدا ہو جاتا ہے، اگرچہ ضروری نہیں ہوتا،

اور یہ جو بعضوں کو وہم ہوا ہے کہ عدم کو اگر محمول بنایا جائے تو اس وقت جو عنصر ثابت ہو گا اس عنصر کا غیر ہو گا جو وجود کے محمول بنانے کی شکل میں ثابت ہوتا ہے اسی طرح سے عدم اور سلب کو رابط بنانے کی شکل میں جو بات ثابت ہو گی وہ اس کی بھی غیر ہو گی جو وجود کو رابط بنانے کی شکل میں ثابت ہوتی ہے،

لیکن یہ صرف وہم ہے، اور اس کا منشا یہ غلطی ہے کہ مثلاً "زید معدوم ہے" اس قضیے کو ان لوگوں نے موجبہ خیال کیا ہے، حالانکہ یہ اس سے غفلت کا نتیجہ ہے کہ ایسی صورت میں "زید معدوم ہے" یہ قضیہ "زید موجود ہے" کے سلب کی شکل نہ رہے گی، گویا اس وقت حکم کا مرجع یہ ہو گا کہ سلب وجود کا یہاں ایجاب و اثبات کیا گیا ہے، یعنی یہ قضیہ سالبۃ المحمول موجبہ ہو گیا، اور اسی وجہ سے عنصر کے اعتبار سے دونوں قضایا باہم مختلف ہو جائیں گے، پس مفہومات میں سے کسی مفہوم کو اگر فرض کیا جائے تو اس کے لیے بحیثیت محمول ہونے کے موضوع معین کے سامنے ایجابی نسبت کی رو سے ایک خاص حال ہو گا، ایسا حال جو اس نسبت کے سلب کے وقت تغیر پذیر نہیں ہوتا،

اور "زید معدوم ہے" اس قضیے سے جس وقت زید کے وجود کا سلب اور اس کی نفی مقصود ہو تو اس وقت اس قضیے کی نسبت کو ایجابی حکم قرار دینا مناسب نہ ہو گا، بلکہ ایسی صورت میں ضروری ہے، کہ اس سے خود زید کی ذات کی نفی مراد لی جائے، اور یہ کہ اپنے وجود کے لحاظ سے اس کی ذات کا سلب سے تعلق ہو، تاکہ یہ قضایائے ہلیات بسیطہ کے سالبوں میں شریک رہے، یہ مقصد نہ ہو کہ وجود کے سلب کو اس کے لیے ثابت کیا گیا ہے کہ ایسی صورت میں تو ہلیات مرکبۂ ایجابیہ کے ذیل میں یہ داخل ہو جائے گا اور جس طرح یہ مقصد نہ ہو اسی طرح یہ مطلب بھی نہ ہونا چاہیے کہ وجود کا اس سے سلب کیا گیا ہے کہ اس شکل میں وہ ہلیات مرکبہ کے سالبہ قضایا کے نیچے مندرج ہو جائے گا،

اور جن لوگوں نے ان دو قسموں کے ہلیات[1] میں فرق نہیں کیا اور انھوں نے یہ خیال قایم کرلیا ہے کہ "عقد" اور "قضیہ" کی نفس طبیعت کا اقتضا یا یہ ہوتا ہے کہ اس میں کسی شے کو کسی شے کے لیے ثابت کیا جاتا ہے یا یہ ہوتا ہے کہ کسی شے سے کسی شے کی نفی کی جاتی ہے (یعنی ان دو اقتضاؤں کے سوا اور کوئی اقتضا نہیں ہوتا) ایسے آدمی کے لیے ممکن نہیں ہے کہ وہ اس کی تصدیق کرسکے کہ مثلاً "انسان موجود ہے" یہ قضیہ "یا انسان پایا گیا" یہ قضیہ صرف انسان کے تحقق کو ظاہر کرتا ہے نہ کہ انسان کے لیے کسی چیز کے تحقق کی خبر دیتا ہے، اسی طرح سے "عدم الانسان" (انسان نیست ہوگیا) کا قضیہ صرف انسان کی ذات کے بطلان و فقدان کو بتاتا ہے نہ کہ انسان سے کسی صفت یعنی وجود کی نفی و انسلاب کی خبر دیتا ہے، لیکن یہ قضیہ کہ "انسان کاتب ہے" یا "انسان نے لکھا" یہ عقد یہ بتاتا ہے کہ انسان کے لیے کسی صفت کا ثبوت (یعنی کتابت کا) ثبوت ہوا ہے، اسی طرح قضیہ "الانسان ساکن الاصابع" (آدمی ساکن انگلیوں والا ہے) یہ بتاتا ہے کہ انسان سے ایک صفت (یعنی کتابت) کی نفی کی گئی ہے،

بہر حال دونوں ہلیوں کے مفاد میں فرق نہ کرنا سچ پوچھو تو انسانی طبیعت کی ایک بیماری ہے، اور یہ ایسا مرض ہے جس کا ازالہ ضروریات میں ہے، اور جس سے نجات پانے کے لیے غور و فکر کرنا اس لیے واجب ہے کہ خواہ مخواہ

---

[1] ہل ایک استفہامی لفظ ہے جس کے معنی "کیا" ہیں منطقیوں نے اس کی دو قسمیں قرار دی ہیں، "ہل بسیط" یعنی جس کے ذریعے سے صرف کسی شے کے ہونے نہ ہونے کا سوال کیا جائے مثلاً "کیا" "زید ہے" "یا زید نہیں ہے" اس کے جواب میں جو قضیہ بولا جاتا ہے، اس کو ہلیۂ بسیطہ کہتے ہیں مثلاً یہ کہ "زید ہے" "یا زید نہیں ہے" اور ہل مرکب وہ ہے کہ جس کے ذریعے سے خود موضوع کے ہونے نہ ہونے کا سوال نہیں کیا جاتا بلکہ یہ دریافت کیا جاتا ہے کہ موضوع کے لیے کوئی صفت ثابت ہے یا نہیں، مثلاً "زید کچھ لکھ رہا ہے" "یا نہیں لکھ رہا ہے" اس "ہل" کے جواب میں جو قضیہ بولا جاتا ہے اسی کو ہلیۂ مرکبہ کہتے ہیں ۱۲ م

بلا وجہ اس مشہور کلیے میں استثناء اور شذوذ کے دعوے کی حاجت نہ ہو یعنی عام طور سے جو یہ کلیہ مشہور ہے کہ کسی چیز کو کسی چیز کے لیے ثابت کرنا اس پر موقوف ہے کہ مثبت لہ (جس کے لیے چیز ثابت کی جاتی ہے یعنی موضوع) کا وجود بھی ہو اس کلیے سے ہلیات بسیطہ خارج ہیں جس کا ذکر آغاز کتاب میں آچکا ہے۔

تتمہ

جب یہ امر تم پر محقق ہو چکا کہ سلب اور نفی کے لیے نفس سلب و نفی ہونے کی حیثیت سے کوئی ایسا محصل معنی نہیں پیدا ہوتا جو وجوباً یا امکاناً یا امتناعاً اس کے لیے ثابت ہو، یا اس کے ساتھ وہ ثابت ہو، یا جس کی نفی اس کی ذات سے کی جائے یا اس کے ساتھ کی جائے اور جب یہ بات معلوم ہو چکی تو اسی سے تم یہ سمجھ سکتے ہو کہ کوئی سلبی نسبت ضرورت یا دوام، یا فعلیت یا امکان یا اس کے سوا کسی کیفیت کے ساتھ متکیف و متصف نہیں ہو سکتی پس سلبی نسبت کی ضرورت کا آخری مآل، در اصل یہ ہوتا ہے کہ ایجابی نسبت امتناع کی کیفیت سے متکیف ہے، یعنی جو سلبی نسبت کی ضرورت کی نقیض کیفیت ہے اسی طرح سلبی نسبت کے دوام کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ایجابی نسبت جو ہر وقت میں پائی جاتی ہے یہاں اس کی نفی کی گئی ہے اور اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ ہر وقت میں ہونا یعنی دوام کا اعتبار پہلے ایجابی نسبت میں کیا جاتا ہے اس کے بعد سلب کو اس کے ساتھ اس لیے لگا دیتے ہیں تاکہ اس کا دوام منقطع ہو جائے، پس وقت کے کسی جز کو فرض کر کے اس میں اسی نسبت ایجابی کا ارتفاع کر لیا جاتا ہے۔

الغرض اس لحاظ سے مثلاً قضیۂ سالبۂ ضروریہ اور وہ قضیہ جس میں ضرورت کا سلب کیا گیا ہو ان دونوں میں اور اسی طرح سالبۂ دائمہ اور وہ قضیہ جس میں دوام کا سلب کیا گیا ہو، ان دونوں میں کوئی فرق باقی نہیں رہا، لیکن یہ بات عاموں کے فلسفے کے مطابق نہیں ہے بلکہ یہ راہ وہ ہے جو حکمت[1] نقیہ مخصہ" میں واضح ہوتی ہے، اور اسی پر تمام موجہات کو قیاس کر سکتے ہو، بلکہ قضیۂ مطلقہ کو بھی اسی پر قیاس کر لو جو قضایائے موجبہ کا مقابل ہے اور ان میں تقابل عدم ملکہ کا ہے کیونکہ اطلاق کے

---

[1] یعنی دانائی کی چھنی چھنائی باتیں ۱۲

معنی ہی یہ ہیں کہ جس میں توجیہ نہ ہو (یعنی اس کی نسبت میں کوئی جہت نہ لگائی گئی ہو)

(اور میں نے جو یہ کہا کہ قضیۂ مطلقہ کو بھی اسی پر قیاس کرلو) تو اس کی وجہ یہ ہے کہ سالبۂ مطلقہ دراصل بعینہ وہ قضیہ ہے جس میں اطلاق کا سلب کیا گیا ہو، کیونکہ ایسا شخص جسے علمی تائید حاصل ہے، اسے کوئی ایسی چیز نظر نہیں آتی جس کے ذریعے سے وہ سلب کے اطلاق اور اطلاق کے سلب میں تمیز و تفرقہ پیدا کرسکے، بہرحال اس گفتگو کی زیادہ تشریح و تفصیل ہمیں اس کتاب کے موضوع سے باہر کردے گی، کیونکہ اس کتاب سے میری غرض فقط اس قدر ہے کہ لوگوں کو حق تک پہنچنے کی راہ بتائی جائے اور ان کے سامنے سیر الی اللہ کی کیفیت بیان کی جائے، رہے مذکورۂ بالا مسائل تو ان کی ذمہ داری فن منطق و میزان کی طرف عائد ہوتی ہے، وہی ان باتوں کا کفیل ہے،

فصل

حملیہ عقود و قضایا خواہ موجبہ ہوں یا سالبہ ان کے محمول کبھی ثبوتی ہوتے ہیں اور کبھی خارج کے لحاظ سے عدمی ہوتے ہیں، لیکن ذہن کے اعتبار سے تو اس میں بھی محمول کے لیے ضروری ہے کہ موجود ہو، حاضر ہو، کیونکہ جو چیز نفس کے سامنے حاضر نہیں ہے محال ہے کہ اس کے متعلق کسی چیز کا حکم کیا جائے یعنی اس کو محکوم بہ بنایا جائے، باقی ان تضایا کے موضوع تو خواہ قضیۂ موجبہ ہو یا سالبہ لابدی ہے کہ اس کے موضوع کا نفس اور ذہن میں وجود ہو، کیونکہ ایسی چیز پر کوئی حکم کرنا بھی محال ہے جو ایسا نہ ہو (یعنی نفس کے اندر موجود نہ ہو) رہا خارج میں (موضوع کا وجود ضروری ہے یا نہیں) اگر اس میں ایجابی حکم خارج کو پیش نظر رکھ کر کیا گیا ہے تو اسی طرح خارج میں بھی موضوع کا ہونا ضروری ہے، کیونکہ حکم جس ظرف کے اعتبار سے کیا جاتا ہے اس ظرف میں اس حکم کے موضوع کا رہنا ضروری ہے اس لیے کہ کسی شئے کے لیے جب کوئی چیز خواہ کسی ظرف اور موطن میں ثابت کی جائے یہ اس پر موقوف ہے کہ خود اس شئے کا (محکوم علیہ) کا ثبوت بھی وہاں ہو، ہاں، بعض صورتیں ایسی ہوتی ہیں کہ اس میں محمول صرف سلب مطلق کے ہم معنی ہوتا ہے، مثلاً زید خارج میں معدوم ہے،

یا "شریک باری ممتنع و محال ہے" ان قضیوں میں اگرچہ حکم کو خارج ہی کی طرف منسوب کیا گیا ہے، لیکن واقعہ یہ ہے کہ ان قضایا میں دراصل خارج ہی سے سلب کرنا مقصود ہوتا ہے گویا یوں کہا جاتا ہے کہ زید جس کا تصور ذہن میں کیا گیا ہے وہ خارج میں نہیں ہے (یہ زید معدوم ہے کہ حکم کا حاصل ہے) اور جہاں یہ حکم کیا گیا ہو کہ خارج میں موضوع کا سلب اور عدم ہے تو ان صورتوں میں خود حکم یہ نہیں چاہتا کہ موضوع کا وجود بھی خارج میں ہو، کیونکہ معدوم کا سلب و انتفا بھی جائز ہے اور معدوم سے سلب اور نفی بھی کر سکتے ہیں، دونوں باتیں جائز ہیں،

بہر حال یہ بات خاص سلب کی خصوصی طبیعت کا نتیجہ ہے جب اس کو نفس سلب کی حیثیت سے لحاظ کیا جائے نہ کہ اس اعتبار سے اس کا تصور کیا جائے کہ وہ بھی ان احکام میں سے ایک حکم ہے جو نفس انسانی سے سرزد ہوا ہے،

نظر بہ مسائل بالا ان لوگوں (منطقیوں) کا یہ خیال کہ سالبہ کا موضوع موجبۂ معدولہ یا موجبۂ سالبۃ المحمول کے موضوع سے عام ہوتا ہے، اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ سالبہ کے موضوع کے لیے یہ جائز ہے کہ وہ خارج سے معدوم ہو، بخلاف موجبہ کے موضوع کے اس لیے کہ بسا اوقات موجبہ کا موضوع بھی خارج میں معدوم ہوتا ہے جیسے "شریک باری ممتنع ہے" "اجتماع نقیضین محال ہے" وغیرہ موجبہ قضایا ہیں،

اور نہ یہ مطلب ہے کہ موجبہ کے موضوع کے لیے ضروری ہے کہ کسی وجود اور ہستی میں وہ متحقق ہو، یا کسی ذہن میں مرتسم و متمثل ہو، بخلاف سالبہ کے موضوع کے کیونکہ سالبہ کے موضوع کا بھی یہی حال ہے، بلکہ اس سے واقعی غرض یہ ہے کہ ایسے موضوع سے جو قطعاً غیر ثابت ہو، اس کے غیر ثابت ہونے کی حیثیت سے بھی اس سے سلب اور نفی ممکن و جائز ہے جس کا طریقہ یہ ہوتا ہے کہ عقل سلب کو اس اعتبار سے تصور کرتی ہے اور اس کو سالبہ کا موضوع اسی طور پر بناتی ہے بخلاف ایجاب اور موجبہ کے کہ ایجاب اگرچہ ایسے موضوع کے ساتھ بھی متعلق ہو سکتا ہے جو ثابت نہ ہو، لیکن اس میں یہ جائز نہیں ہے کہ اس کے نا ثابت ہونے کی حیثیت بھی ملحوظ ہو، بلکہ (ایجاب و موجبہ میں) ضرور ہے کہ موضوع کے لیے کسی قسم کا کوئی ثبوت ضرور ہو، کیونکہ ایجاب شے کا وجود چاہتا ہے تاکہ اس کے لیے کوئی دوسری چیز موجود و ثابت ہو سکے اسی لیے یہ کہنا جائز ہے کہ معدوم بحیثیت معدوم ہونے کے

کوئی شے نہیں ہے، اور نہ اس حیثیت سے اس کے لیے کوئی شے ثابت ہو سکتی ہے بلکہ (کوئی شے اگر اس کے لیے ثابت ہو سکتی ہے) تو اس حیثیت سے کہ کسی نہ کسی قسم کا کسی نہ کسی ظرف میں اس کے لیے وجود ثابت ہے، اسی طرح سے یہ بھی جائز ہے کہ ہر وہ چیز جو غیر ثابت ہے بحیثیت غیر ثابت ہونے کے اس کی نفی موضوع سے جائز ہے بخلاف ان کل امور کے جو (غیر ثابت اشیاء کے) متغائر ہیں، کہ اس مغائرت کی حیثیت سے موضوع کے لیے ان کا اثبات، بلکہ کسی ایک ایسی بات کا بھی اثبات جو (نا ثابت اشیاء کی) غیر ہے،

ہاں! یہ اور بات ہے کہ (وہ محمول) کوئی عدمی اور محال امر ہو کیونکہ اگر ایسا ہو گا تو اس صورت میں محمول کی خصوصیت کے اعتبار سے حکم کا انطباق اور صدق موضوع کے وجود کو نہیں طلب کرے گا جیسا کہ عام طور پر موضوع کے وجود کا مطالبہ ایجابی نسبت کے اعتبار سے ہوتا ہے، اسی وجہ سے یہ بات زبان زد عام ہو گئی ہے کہ سالبہ کا موضوع موجبہ کے موضوع سے عام ہوتا ہے، لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ فیصلہ صحیح نہیں ہے البتہ اگر اس کی تاویل مذکورہ بالا طریقے پر کی جائے اور عموم کا وہ مطلب لیا جائے جس کا ذکر عنقریب آرہا ہے،

بہرحال ان کے کلام کا مطلب وہ نہیں ہے جیسا کہ جمہور نے خیال کیا ہے کہ عمومیت کی وجہ یہ ہے کہ سالبہ کے موضوع کا خارج میں معدوم ہونا ممکن ہے، نہ کہ موجبہ کے موضوع کا،

اور وہ جو کہا گیا ہے کہ سالبہ کا موضوع اگر موجبہ معدولہ اور موجبۂ سالبۃ المحمول سے عام ہو گا تو تناقض متحقق نہ ہو گا کیونکہ افراد میں تفاوت واقع ہو گیا اور اگر سالبہ کا موضوع عام نہ ہو گا تو پھر فرق جاتا رہا،

اس کے جواب میں، ہم کہتے ہیں کہ وہ عام مذکورہ بالا اعتبار سے ہے، اور اس لحاظ سے افراد کے تغایر و تفاوت کا الزام اٹھ جاتا ہے، کیونکہ عموم کو دونوں معنوں میں سے کسی معنی کے اعتبار سے اختیار کیا جائے اور عموم کے جو معنی بیان کیے گئے ہیں وہ مراد لیا جائے بہرحال اس سے تناقض کا بطلان لازم نہیں آتا اور نہ افراد کے اعتبار سے عمومیت کی نفی لازم آتی ہے اور اس سے

وہ فرق جو ان میں ہے وہ بھی زائل نہیں ہوتا، کیونکہ سالبہ کا موضوع اعتبار" اعام ہے اگرچہ افراد کے احاطے اور شمول کے لحاظ سے اس کا دائرہ وسیع نہ ہو،

تذکرہ

الحاصل موجبہ موضوع کے اعتبار سے سالبہ سے خاص ہے، لیکن دونوں میں اتفاقی مساوات بھی ہے کیونکہ جتنے مفہومات اور اعیان ثابتہ ہیں وہ مبادئ عالیہ (عقول وغیرہ) میں متحقق ہیں، اور حکم جس وجود کو چاہتا ہے وہ صرف ادراکی وجود ہے، کیونکہ جو مجہول مطلق ہوگا اس پر نہ تو نفیاً حکم کیا جا سکتا ہے اور نہ اثباتاً، اور اس پر جو شبہہ وارد کیا جاتا ہے وہ اس فرق سے مندفع ہو جاتا ہے جو ہم نے حمل کی دونوں قسموں کے درمیان بتایا تھا، یعنی یہ کہ ایک ہی شے کا حمل خود اپنے نفس پر غلط ہوتا ہے، اور حمل کے دوسرے اعتبار سے وہی حکم صادق ہوتا ہے، لیکن اسی کے ساتھ یہ بات بھی ہے کہ فرق مذکور صرف قضایائے شخصیہ اور طبعیہ کی حد تک محدود ہے، کیونکہ محصورہ قضایا جس ایجابی عقد پر مشتمل ہوتے ہیں اس میں موضوع کی ذات اپنے عنوان کے ساتھ بالفعل متصف ہوتی ہے، کیونکہ مثلاً قضیۂ محصورہ (کل ج ب) کے معنی یہ نہیں ہیں کہ حکم اس جیم پر کیا جاتا ہے جو کلی ہے، اس لیے کہ اگر وہ کلی ہوگی پھر یا کلی طبعی ہوگی، یا کلی (عقلی و منطقی) یا دونوں، اور یہ ظاہر ہے کہ (یہ مقصد نہیں ہو سکتا) بلکہ اس کے معنی یہی ہیں کہ ہر وہ چیز جو جیم کے ساتھ ذہن میں موصوف ہو یا عین و خارج میں، پھر یہ اتصاف دائمی ہو یا غیر دائمی، حکم اس اتصاف کے ساتھ مقید ہو، یا ایسا نہ ہو، اس کے لیے ب ثابت ہے

چند مشکلات اور ان کے جوابات

اللہ تعالیٰ کی طرف چلنے والوں کی راہ میں بسا اوقات اس موقع پر بعض ایسے شکوک پیش آتے ہیں، جو اس سیر میں عموماً رکاوٹ کا کام دیتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ سالبۂ معدولۃ المحمول چونکہ موضوع کے انتفاء کی صورت میں بھی صادق آتا ہے اس لیے موجبۂ محصلہ سے اس کو عام ہونا چاہیے، کیونکہ موجبہ کا صدق بغیر وجود موضوع ناممکن ہے،

نیز بعض مفہوموں کا نقیض ایسا ہوتا ہے جو کسی ایسی چیز پر صادق ہی نہیں آتا جو واقع میں موجود ہو، مثلاً شے کا نقیض "لاشے"

یا معلوم کا نقیض "لامعلوم" یا ممکن عام کا نقیض "لاممکن" اور ان ہی کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ ایسے تمام مفہومات جن کو "مفہومات عامۂ شاملہ" کہا جاتا ہے، سب کے نقائض کا یہی حال ہے،

ایسی صورت میں منطق کے بہت سے قواعد اور میزان کے بہت سے احکام کا نظم ٹوٹ جاتا ہے، اور ان کی کلیت جاتی رہتی ہے، مثلاً اس بنیاد پر اخص کے نقیض کا سلب اس سے جو عام ہے اس کے نقیض پر وہاں صادق آئے گا، جہاں اخص کے نقیض کا سلب معدوم ہو، فرض کیجئے کہ "لاجوہر" اور "لاحیوان" یہ دونوں نقیض ہیں جس میں حیوان جوہر سے خاص ہے اب اس کو یوں کہا جائے کہ بعض لاجوہر لاحیوان نہیں ہیں تو لاجوہر کے بعض افراد کے معدوم ہونے کی صورت میں بھی اس کا صدق ضروری ہوگا، اور صرف خاص و عام کے نقیضوں کے درمیان یہ نسبت نہیں پیدا ہوگی، بلکہ دو مساویوں کے نقیضوں کو بھی اگر لیا جائے تو اس صورت میں بھی مثلاً صادق آئے گا کہ بعض لاجسم لامتحیز نہیں ہے، کیونکہ ہو سکتا ہے کہ لاجسم خود معدوم و منتفی ہو، نتیجہ یہ ہوگا کہ منطق میں عام اور خاص کے نقیضوں میں عکس کا جو قاعدہ ہے یا دو متساوی کلیوں کے نقیضوں میں جو حکم عکس کا کیا جاتا ہے اور یہ دعویٰ کہ موجبۂ کلیہ کا عکس نقیض موجبۂ کلیہ ہی ہوتا ہے، سب غلط ہو جاتا ہے، بلکہ اس کے سوا جن عام اور شامل معانی کے نقیضوں کے متعلق منطق میں جو قواعد بنائے گئے ہیں سب برہم و درہم ہو جاتے ہیں،

اس کا جو مشہور جواب دیا گیا ہے اس میں سالبہ قضایا کے ربط کی تعبیر سلب محمول کے ایجاب سے کی جاتی ہے، پھر ان لوگوں نے مطلق موجبات اور ایسے موجبات جو سالبۃ المحمول ہوتے ہیں ان دونوں میں یہ فرق پیدا کیا ہے کہ اول الذکر موجبہ موضوع کے وجود کو چاہتا ہے، اور ثانی الذکر کو سالبہ کے ذیل میں داخل کر کے انھوں نے فیصلہ کیا ہے کہ جس طرح سالبہ موضوع کے وجود کو مقتضی نہیں ہوتا اسی طرح ایسے موجبے جو سالبۃ المحمول ہوں وہ بھی وجود موضوع کو نہیں چاہتے، اسی طرح منطق کے قواعد کو انھوں نے صرف ان قضایا اور

امور تک محدود کر دیا ہے جو عام اور شامل طبائع کے نقائض نہ ہوں، لیکن یہ ساری مہمل تاویلیں متاخرین کے اس گروہ کی جانب سے پیش کی جاتی ہیں، جنھوں نے اپنے کو حکما کے مشابہ ٹھیرایا ہے، حالانکہ یہ مسکین صرف مقلدین ہوتے ہیں جن کے قدم علم میں راسخ نہیں ہیں،

بہر حال ان تمام معاملات میں حکمت کی صحیح راہ وہی ہے جس کی طرف میں نے شروع میں اشارہ کر دیا ہے کہ سالبہ کا موجبہ سے بایں معنی عام ہونا کہ ایک اس میں موضوع کے وجود کو چاہتا ہے اور دوسرا نہیں، اس کی بنیاد اس پر نہیں ہے کہ ایک کے افراد زیادہ ہیں اور دوسرے کے کم یعنی شمول افرادی کی وجہ سے عموم نہیں ہوتا بایں معنی کہ ایک ان میں سے موضوع کے کسی فرد پر صادق آتا ہے اور دوسرے کا صدق اس پر صحیح نہیں ہے بلکہ یہ عمومیت ایک اعتباری نقطۂ نظر سے ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ان میں سے ایک کسی ایک اعتبار سے کسی فرد پر صادق آتا ہے، اور اس اعتبار سے دوسرا اس پر صادق نہیں آتا، بس بات صرف اتنی ہی سی ہوتی ہے، ورنہ موضوع کے لحاظ سے دیکھو تو کسی نہ کسی طرز وجود کے ساتھ اس کا وجود ہر ایک کے لیے ضروری ہے اور ایجاب خواہ عدولی ہو یا تحصیلی، وہ موضوع کے ثبوت کو اس خاص طریقے سے جیساکہ اپنی جگہ پر بیان کیا گیا ہے یقیناً چاہتا ہے، ایسے عقود و قضایا جو مطلق ہوں ان میں موضوع کا مطلق ثبوت ہونا چاہیے، خواہ یہ ثبوت خارجی اور عینی ہو یا عقلی اور ذہنی و تقدیری ہو،

اور سالبہ میں موضوع کے ساتھ جو احکام صادق آتے ہیں ان میں موضوع کے لیے وہی حیثیت ہونی چاہیے جو ان قضایا کے موضوع کے احکام کے مقابل ہوں، اس تقریر سے شبہے کا جو مادہ فاسد تھا اس کا ازالہ ہو گیا، پس یہ سارے احکام حقیقتہً صادق آئیں گے اور ان کے لیے موضوع کا وجود لازمی ہے، یہ بات اس سے عام ہے کہ وہ وجود خواہ بطور فرض کے ہو یا تقدیر کے ہو اور حکم کا مصداق اور جس کے ساتھ حکم مطابق ہو وہ صرف یہ ہے کہ موضوع کے عنوان کا اس طرح ہونا کہ اگر کسی شے کے ضمن میں وہ متحقق ہو یا اس پر صادق آئے تو اس پر محمول بھی صادق آئے گا، اور وہاں محمول بھی متحقق ہوگا،

باقی وجود ذہنی یا وجود خارجی موضوع کے لیے ذہن یا خارج کے اعتبار سے ثابت کرنا تو اگر حکم اس میں ذہنی طور پر ہے تو موضوع کے وجود کا بھی صرف ذہنی ہونا کافی ہے اور اگر حکم خارجی اعتبار سے ہے تو موضوع کا وجود بھی خارجی ہوگا۔

اور دو مفہوموں میں جو عمومیت کی نسبت ہوتی ہے تو اس کا مطلب بجز اس کے اور کیا ہوتا ہے کہ ایک ان دونوں میں ایسا ہے کہ جہاں کہیں وہ پایا جائے گا کلی طور پر دوسرا بھی پایا جائے گا لیکن جہاں دوسرا (یعنی عام) پایا جائے ایسا ضروری نہ ہو، اسی طرح سے مساوات کے معنی یہ ہیں کہ دو مفہوموں کا اس طرح ہونا کہ دونوں میں ایک جہاں کہیں پایا جائے دوسرا بھی ضرور پایا جائے اسی طرح دوسرا جہاں پایا جائے وہاں پہلا پایا جائے الغرض دونوں جانب سے یہ نسبت کلی طور پر صادق آتی ہے، لیکن ان تمام صورتوں میں ہر مادہ اور مقام میں ان کا اجتماع واقع کے اعتبار سے بالفعل ہونا ضروری نہیں ہے، (بلکہ تقدیری طور پر بھی کافی ہے) اور ظاہر ہے کہ کسی منطقی کو اس میں کوئی شبہہ نہیں ہوتا کہ ان عام و شامل طبائع میں جو بات ہے وہ اسی طریقے کی ہے اور اس کے سوا ایک منطقی سوچ ہی کیا سکتا ہے آخر کلی جس پر یہ احکام جاری ہوتے ہیں اس کا مفہوم اس کا محتاج نہیں ہوتا کہ اس کے کسی فرد کا خارج اور عین میں وجود ہو، یا ذہن اور نفس میں وجود ہو، اسی طرح سے کلی کو جو عوارض و احکام یا جو نسبتیں دوسری کلیوں کے اعتبار سے لاحق ہوتی ہیں یہ سب قطعاً اس پر موقوف نہیں ہوتے کہ ان احکام کے موضوع کسی ظرف وجود یا موطن میں متحقق ہوں، ان ہی شکوک میں ایک شک یہ بھی ہے کہ قضیہ یعنی یہ کہ "ہر وہ چیز جو امکان خاص کے اعتبار سے ممکن ہے اس کا امکان عام کے اعتبار سے ممکن ہونا بھی ضروری ہے، ظاہر ہے کہ یہ قضیہ صادق ہے، اسی طرح یہ عقد" ہر وہ چیز جو امکان خاص کے اعتبار سے ممکن نہیں ہے ضرور ہے کہ وہ ممکن بالامکان العام ہو" اس کو بھی صادق ہونا چاہیے" اس لیے جو امکان خاص کے اعتبار سے ممکن نہ ہوگا اگر اس کو ممکن عام نہ تسلیم کیا جائے تو پھر وہ یا واجب بالذات ہوگا، یا ممتنع بالذات ہوگا، اور یہ دونوں ممکن عام ہیں، پس اگر یہ ضروری ہو کہ عام کا نقیض مطلقاً خاص کے

نقیض سے خاص ہو تو پہلا مقدمہ اس قضیے کو ضروری کر دے گا یعنی یہ کہ جو ممکن عام نہیں ہے تو وہ ممکن خاص بھی نہیں ہے' اور اس کو دوسرے مقدمے کا صغریٰ بنا دو تو اب نتیجہ کیا نکلے گا یہ کہ ہر وہ چیز جو ممکن عام نہیں ہے وہ ممکن عام بھی نہیں ہے' ظاہر ہے کہ یہ کھلا تناقض ہے اسی طرح دوسرے مقدمے کو یہ لازم آتا ہے کہ ہر وہ چیز جو ممکن عام نہیں ہے وہ ممکن خاص ہو گی اور اس کو پہلے مقدمے کا صغریٰ بنا لیا جائے تو نتیجہ نکلے گا کہ ہر وہ چیز جو ممکن عام نہیں ہے وہ ممکن عام ہے اور اس کا تناقض بھی ظاہر ہے اس کا جواب حکیم طوسی نے یہ دیا ہے کہ ممکن عام کی دو قسمیں ہیں اور ان دونوں میں ایسا انفصال ہے جو جمع اور خلو دونوں سے مانع ہے (یعنی دونوں قسمیں کسی ایک مادے میں جمع بھی نہیں ہو سکتیں' اور نہ دونوں مرتفع ہو سکتی ہیں گویا دونوں میں انفصال حقیقی کی نسبت ہے) لیکن اگر ممکن عام کا اطلاق اس طور پر کیا جائے کہ دونوں قسموں پر صادق آئے' تو اس ممکن عام کا سلب نقیضین کے دائرے سے خارج ہو گا'

بہر حال جب یہ بات طے ہو چکی تو اب ہم یہ کہتے ہیں کہ مذکورۂ بالا دونوں قیاسوں میں سے پہلا قیاس یعنی ہر وہ جو ممکن عام نہیں ہے وہ ممکن خاص بھی نہیں ہے' اور جو ممکن خاص نہیں ہے وہ ممکن عام ہے' ان دونوں میں حدِ اوسط ہی مکرر نہیں ہوا ہے' کیونکہ صغریٰ میں جس کے متعلق کہا گیا کہ وہ ممکن خاص نہیں ہے وہ معاً نقیضین سے خارج ہو گیا' اور کبریٰ میں جس کے متعلق کہا گیا تھا کہ ممکن خاص نہیں ہے وہ نقیضین میں سے ایک کے نیچے مندرج ہے'

اسی طرح دوسرا قیاس ہر وہ جو ممکن عام نہیں ہے وہ ممکن خاص ہے اور ہر وہ جو ممکن خاص ہے وہ ممکن عام ہے تو اس قیاس کا صغریٰ کاذب ہے' کیونکہ یہ قضیہ کہ ہر وہ جو ممکن خاص نہیں ہے وہ ممکن عام ہے اس کا عکس نقیض یہ صغریٰ نہیں ہے. بلکہ اس کا عکس نقیض یہ ہے ''ہر وہ جو ممکن عام نہیں ہے تو وہ ممکن خاص بھی نہیں ہو سکتا'' اور اس ممکن خاص سے مراد وہ ممکن خاص ہے جو نقیضین سے خارج ہے' وہ ممکن خاص مراد نہیں ہے جو ان دونوں میں سے کسی ایک کے نیچے داخل ہے'

اس کے بعد سوال میں پھر بات کو یوں دہرائیں گے کہ نقیضین سے جو

خارج ہے جس کی تعبیر "لیس" (نہیں) سے کی جاتی ہے، وہ تو کچھ نہیں ہے اور جب کچھ نہیں ہے تو کسی چیز کو اس پر محمول کرنا کب جائز ہو سکتا ہے تا این کہ وہ کسی شے سے خاص ہو سکے،

بہر حال ایسی صورت میں وہ جو ممکن خاص نہیں ہے وہ اس سے عام کیونکر ہو سکتا ہے،

اس سوال کے جواب میں کہا جاتا ہے کہ جو ممکن خاص نہیں ہے وہ تو اس کے ساتھ ہی صادق آتا ہے جو کچھ نہیں ہے جس کی تعبیر "لیس" سے کی جاتی ہے، اور اس کے ساتھ بھی صادق آتا ہے جو نقیض کے دو طرفوں میں سے یعنی واجب بالذات اور ممتنع بالذات میں سے کسی ایک کے ساتھ ہو اور اس کے عام ہونے سے مطلب اس سے زیادہ قطعاً نہیں ہے

علماء کے بعض جلیل القدر بزرگوں نے اس مقام میں ایک تفصیلی تقریر کی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ امکان عام وہ چیز ہے جو کسی شے کے عدم کی ضرورت کے سلب کو لازم ہوتا ہے کیونکہ امکان عام نام ہے جانب مخالف کی سلب ضرورت کا اب جانب مخالف کوئی ایسا عدم ہوگا جو اس امکان کے ساتھ متصف ہوتا ہو، (مراد یہاں امکان سے نسبت ہے) اگر امکان کو جہت قرار دیا جائے یا موضوع کی ذات کا انتفاء یعنی نفس ذات موضوع کا بطلان، اگر ممکن کو محمول بنا دیا جائے اور ہر مفہوم کے عدم کی ضرورت بھی اس مفہوم کا امتناع ہوتا ہے پس امکان عام ذات موضوع کے امتناع کے سلب کا نام ہے، یا جو وصف اس کو عارض ہوا ہے اس سے اتصاف کے امتناع کا سلب، اور وصف عارض سے مراد ہی نسبت ہے،

بہر تقدیر ممکن عام ممتنع پر صادق نہیں آسکتا، اور عوام الناس یہ خیال تراش لیتے ہیں کہ جانب مخالف وہ اس کو کہتے ہیں جو واقع کے مخالف ہو، وجود اور عدم کے طرف کے اعتبار سے، پس مخالف واجب میں تو عدم ہوا، اور ممتنع میں خود وہ وجود، اور ممکن کا اطلاق دونوں پر ہوتا ہے، پس اگر ممکن عام سے مراد معنی اول لیے جائیں تو اس صورت میں مشکک کا یہ قول قطعاً صادق آئے گا،

اور اگر وہ ارادہ کیا جائے جو اکثروں کا خیال ہے تو اس صورت میں کہا جائے گا کہ واجب اور ممتنع ہر ایک کے اندر یا تو صرف طرفین میں سے کسی ایک طرف کی ضرورت کا اعتبار کیا جائے گا' پس وہ جو ممکن خاص نہیں ہے اس وقت تین اقسام کی طرف منقسم ہو جائے گا' واجب' ممتنع' اور وہ جس کے طرفین ضروری ہوں' اس وقت پھر یہ درست نہ ہوگا کہ جو ضروری الطرفین ہے' وہ اپنے طرفین کے اس طرف کے اعتبار سے جو واقع نہیں ہوا ہے مسلوب الضرورت ہے یا ان میں ہر ایک طرفین میں سے ایک کی ضرورت کا اعتبار اس طور پر کیا جائے' جس میں کوئی دوسری ایسی شرط نہ ہو مثلاً یہ کہ اس میں طرف آخر کی ضرورت کا بھی اعتبار کیا گیا ہو' یا اس کے عدم کا' پس ایسی صورت میں یہ درست نہ ہوگا کہ ہر ایسا ممتنع مسلوب الضرورت جس کے طرفین میں سے ایک طرف اس کا واقع نہیں ہوا' کیونکہ ضروری الطرفین ہونا تو ممتنع ہے' اور ہونا جائز نہیں ہے' اور یہاں درۃ التاج کے مصنف نے یہ دکھانا چاہا ہے کہ ان کے اس قول یعنی" ہر وہ چیز جو ممکن بالامکان الخاص ہے وہ ممکن بالامکان العام بھی ہے" میں تناقض ہے اور تقریر یہ کی ہے کہ یہ بات اس ماہیت پر جس کو من حیث ھی ھی کے مرتبے میں لیا گیا ہو' اور وہ ممکن خاص ہو' اس پر صادق نہیں آتی ہے اور اس حیثیت سے اس پر ممکن عام بالامکان العام ہونا بھی صادق نہیں آتا" لیکن یہ مناقضہ کچھ پسندیدہ نہیں ہے' اس لیے کہ غرض یہ ہے کہ نفس الامر کے اعتبار سے تصادق ہو' اگرچہ ماہیت کے بعض مراتب جو عقلی اعتبارات کی بنیاد پر پیدا ہوتے ہیں' ان کے اعتبار سے نہ صادق ہو'

"فصل"

کیا واجب کی ذات کسی قسم کے عدم خاص کے ساتھ متصف ہو سکتی ہے؟

حکماء کی مشہور باتوں میں یہ ہے کہ وجود کے بعض اقسام خصوصیت کے ساتھ ایسے ہیں جو واجبی حقیقت کے لیے ممنوع اور محال ہوتے ہیں'

اور یہ وجود کے وہی اقسام ہیں جن کا ہونا واجب الوجود بالذات کے منافی ہو' جس طرح وجود کے کسی خاص قسم کا ممکن کے لیے امتناع اس وجود کو

امکان ذاتی کے دائرے سے خارج نہیں کرتا' اور نہ اس کے منافی ہوتا ہے' بلکہ اس کے امکان کو اور موکد اور مقرر کر دیتا ہے' اسی طرح ممکن کی ذات کے لیے عدم کے کسی خاص قسم کا ممتنع ہونا' ممکن طبیعت کے اندر اس کے متعلق کوئی انکار نہیں پایا جاتا' اور نہ امکان کے مفہوم میں کوئی ایسی بات ہوتی ہے جو اس سے سرتابی کرتی ہو' اور یہی حال ممتنع بالذات کے لیے عدم کے بعض اقسام کا امتناع ہے مثلاً ایسا عدم جو وجود کے بعد ہو'

کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ امکانی وجودوں کے ایسے مختلف اقسام و انحاء ہیں جن کے ساتھ واجب تعالیٰ کا اتصاف ممتنع ہے' اسی طرح وہ وجود جو حادث اور نو پیدا ہو اور وہ وجود جو زوال یافتہ ہو اور جسمانی وجود' حلولی وجود' اور عرضی وجود' الغرض ہر وہ وجود جو لاحق ہو یہ سب واجب تعالیٰ کے لیے ممتنع ہیں' اور یہ سب نقص پذیر قیود' اور عدمی اوصاف کی خصوصیات کا نتیجہ ہے' اور وجود کے بعض اقسام بعض ممکنات کے لیے ممتنع ہیں' اور بعض اقسام وجود کے ایسے ہیں جو تمام ممکنات کے لیے ممنوع ہیں' ثانی الذکر واجبی وجود ہے جو تمام ممکنات کے لئے ممنوع ہیں' اور اول الذکر کی مثال جوہری وجود ہے' جو اعراض کے لیے ممنوع ہے' اور مفارقی وجرد وجود مادی ممکنات کے لیے ممنوع ہے' وجود قار غیر قار کے لیے ممنوع ہے' اسی طرح جو بالذات غیر قار ہو' نفس ماہیت کے اعتبار سے اس کے لیے ایسا وجود ممنوع ہے' جس سے قبل عدم ہو' یا جس کے بعد اس کا عدم ہو' یہاں بعدیت اور قبلیت سے وہ بعدیت اور قبلیت مراد ہے جو زمانی ہو' اور زیر اندازہ آسکے' وہ قبل و بعد مراد نہیں ہے' جس میں قبل کا بعد کے ساتھ اجتماع وجوداً و عدماً ہوتا ہو'

بہرحال وجود غیر قار پر اگرچہ وجود مطلق اور عدم مطلق ممنوع نہیں ہے' اسی طرح سے تمام ممکنات پر ایسا عدم بھی وصفی طور پر ممنوع ہے' جس کی تفسیر ان لفظوں میں کی جاتی ہے' یعنی ایسا وجود جو واقعے کے دائرے میں متحقق ہو چکا ہو اس کے وقوع اور تحقق کے اعتبار کے بعد پھر اس وجود کا اپنے موضوع سے اس طور پر ارتفاع و انتفاء مانا جاتا ہے جس طور پر وہ اپنے موضوع "زمانی" "مکانی"

وصفی جہات و اعتبارات سے تھا۔ وجود کے اس ارتفاع کو اگر عدم قرار دیا جائے تو ظاہر ہے
عدم بایں معنی تمام ممکنات پر، ذاتی طور پر نہ ہی، وصفی طور پر قطعاً ممتنع ہے،

ایک خاص تنقید اور تشریح

یہ بات کہ وجود کے بعض اقسام و انحاء واجب بالذات کے لیے اس وجہ سے ممنوع ہیں کہ ان کے اندر نقص و کوتاہی قصور وغیرہ کا شائبہ پایا جاتا ہے، اس امتناع کی صحت میں کوئی شبہ نہیں، لیکن منجملہ وجودوں کے صرف ایک وجود ہونے کی حیثیت سے واجب تعالیٰ کا ان اقسام سے اتصاف بھی ممتنع و محال ہو، یہ مسئلہ ذرا قابل غور و تامل ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ وجود نفس وجود ہونے کی حیثیت سے ایک واحد بسیط طبیعت ہے، اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اگر ہے بھی تو وہی نقص و کمال قوت و ضعف کی جانب سے، اور ظاہر ہے کہ نقص و ضعف کا مرجع و مآل کار عدم ہے، پس وجود کا ہر وہ مرتبہ جو واجبی مرتبے سے نیچے ہو اس میں دو اعتبار پیدا ہوں گے،

ایک اعتبار تو نفس وجود ہونے کی حیثیت سے اصل و سنخ وجود کا ہوگا، اور ایک اعتبار اس کا ہوگا کہ کمال کے مرتبے تک پہنچنے میں کسی حد تک وہ ناقص ہے، اور غایت و نہایت تک رسائی حاصل کرنے میں نزول کے کس درجے میں ہے،

یقیناً ان میں سے ایک اعتبار کی رو سے واجب تعالیٰ کا اتصاف وجود کے ان اقسام سے ممتنع ہوگا، لیکن دوسرے اعتبار سے تو یہ اتصاف واجب کے لیے ضروری ہوگا، پہلی بات تو ظاہر ہے، لیکن دوسری بات اس کی تفصیل یہ ہے کہ واجب الوجود کا ہر اعتبار سے واجب الوجود ہونا ضروری ہے جیسا کہ گزر چکا ہے،

نیز اس وقت میں یہ کہتا ہوں کہ اگر واجب کی عدمی قید سے قطع نظر کر لینے کے بعد وجود واجب کے لیے بحیثیت طبیعت وجود کے وجود کا کوئی طور اور قسم ممنوع ہو، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ ذات واجب میں اس امتناعی جہت کا تحقق طبیعت وجود کے لحاظ سے ہو جب اس کو نفس وجود کے لحاظ سے اس طور پر تصور کیا جائے کہ اس میں وجوب کی وہ جہت بھی ملحوظ ہو جو اس کے لیے ثابت ہے،

ایسی صورت میں ذات واجب کی ترکیب جہات و اعتبارات سے خود ذات واجب کی جانب سے لازم آئے گی، حالانکہ ذات واجب اس سے

برتر و بالا ہے،

اس پر یہ نہ کہا جائے کہ اس قسم کی ترکیب اور ایسا تکثر اگر واجب تعالٰی پر اس لیے محال ہے کہ اس سے واجب کی ذات میں ترکیب لازم آئے گی جیسا کہ مسلم ہو چکا ہے تو پھر اسی قسم کی ترکیب اس وقت بھی تو لازم آتی ہے جب واجب میں وجود کے وجوب کی جہت اور عدم کے امتناع کی جہت کا تصور کیا جائے،

کیونکہ اس کے جواب میں ہم یہ کہیں گے کہ پچھلے دو اعتباروں کی وجہ سے ترکیب لازم نہیں آتی، کیونکہ ان دونوں جہتوں میں کوئی تخالف نہیں ہے بخلاف ان جہات و اعتبارات کے جو اس وقت ہمارے پیش نظر ہیں اور جہات کے ان دو فریقوں میں جو امتیاز ہے وہ بھی ظاہر ہے، اس لیے کہ وجوب وجود کی حیثیت بجنسہ عدم کے امتناع کی حیثیت ہے، جس میں کسی قسم کی مغائرت نہ ذاتاً ہے نہ اعتباراً، کیونکہ صرف ایک ہی ذات ہے جو اپنی خالص وحدت و یکتائی و بساطت کے ساتھ ان دونوں مفہوموں کی مصداق ہے، بخلاف اس کے جس میں ہم اس وقت مشغول ہیں، آخر ایک ہی ذات میں ایک ہی معنی کے لحاظ سے دو متخالف و متنافی اضافتیں نہیں پائی جا سکتیں، جس کے لیے غالباً صرف فطرت کی اٹل شہادت کافی ہے، اور یہ بھی ان اصولوں میں سے ایک مضبوط اصل ہے جس کے ذریعے سے ہم یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ تمام موجودات اپنی موجودیت کے لحاظ سے وجود الٰہی کی چھینٹیں اس کے فیوض و رشحات ہیں، اور حق صمدی کے تجلیات و شیونات ہیں،

باقی عدم کے بعض اقسام کا ممکن بالذات کے لیے یا ممتنع بالذات کے لیے ممتنع ہونا تو یہ مسئلہ بھی ابھی بحث طلب ہے، اس لیے کہ عدم تو ایک ایسی بات ہے جس میں امتیاز کا پتا نہیں، اور جب اس میں امتیاز ہی نہیں ہے تو پھر اس کے متعلق یہ کہنا کہ اس کا بعض ممنوع ہے، اور بعض ممنوع نہیں ہے کہاں تک درست ہو سکتا ہے، جیسا کہ ابھی کہا گیا، بلکہ بسا اوقات یہ عدمی اوصاف بعض وجودی اوصاف کے طفیل میں نمایاں ہوتے ہیں، لیکن ان کی نمائش صرف طفیلی اور ضمنی ہوتی ہے،

پس حق یہی ہے کہ ایسا عدم جو وجود کے بعد ہو اس کا ممتنع بالذات کے لیے ممتنع ہونا اس کا ماحصل یہی ہے کہ ممتنع بالذات کے لیے ایسا وجود ممنوع ہے، جو اس پر مقدم ہو، کیونکہ ظاہر ہے کہ کسی شے پر کسی چیز کا مقدم ہونا اگر ممنوع ہوگا، تو پھر اسی چیز کا متاخر ہو کر لاحق ہونا بھی ممنوع ہی ٹھیرے گا،

کیونکہ لاحقیت سابقیت سے جدا نہیں ہو سکتی، پس اگر کسی لاحق ہونے والی شے کا لحوق امتناع کے حکم سے متصف ہو جائے یعنی خود وہ شے بالذات ممتنع نہ ہو، بلکہ اس کا لحوق ممنوع ہو تو اس کا امتناع دراصل اس امر کے امتناع کا تابع ہوگا جس کے ساتھ یہ لاحق ہوا تھا یعنی ملحوق بہ کے امتناع کا تابع ہوگا،

پس عدم کا امتناع خواہ وہ کوئی سا عدم ہو ممتنع بالذات کے لیے ہمیشہ بالعرض ہی رہے گا،

ایک مشہور شک

یہاں پر ایک مشہور شک ہے جسے لوگوں نے بہت دشوار ٹھیرایا ہے مگر اس کا ازالہ اس لیے آسان کر دیا گیا ہے کہ تحقیق سے میں یہ ثابت کر چکا ہوں کہ واجب بالذات وہ ہے جس کے لیے وجود کی طبیعت مطلقاً واجب ہو، اور ممتنع بالذات وہ ہے جس کے لیے وجود کی طبیعت ہی ممنوع ہو، جیسا کہ میں نے اسے اپنے طریقے پر بیان کیا ہے،

بہر حال وہ شک یہ ہے کہ مثلاً زمانہ اگر عدم سابق اور لاحق اس کے لیے بالذات ممنوع ہو تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ زمانہ واجب تعالیٰ قیوم کی طرح واجب الوجود ہو جائے،

اس کا جواب لوگوں نے یہ دیا ہے کہ واجب بالذات تو اس کو کہتے ہیں جس کے لیے عدم کے تمام اقسام و انحاء ممنوع ہوں، اور زمانے پر یہ تعریف صادق نہیں آتی، اس لیے کوئی محال لازم نہیں آتا اگر زمانہ ازلاً و ابداً منعدم اور نیست و نابود ہو جائے، اس کے سوا یہ حکماء کے اصول کے بھی خلاف ہے، اس لیے کہ انھوں نے تصریح کی ہے کہ امکانی وجود واجب تعالیٰ کے لیے ممنوع ہے، نیز اس پر یہ بھی اعتراض وارد ہوتا ہے کہ زمانے کے لیے ایسا وجود ثابت کرنا جو عدم سابق اور عدم لاحق کا مقابل ہو، وہ زمانے کے لیے واجب ہو جائے گا ایسی صورت میں زمانے کا

وجود اپنی بقاء و استمرار میں علت سے بے نیاز و مستغنی ہو جاتا ہے حالانکہ حکماہی کی یہ بھی ایک اصل ہے کہ ممکن جس طرح اپنے وجود کے حدوث و آفرینش میں علت کا محتاج ہوتا ہے اسی طرح وہ اپنی بقا میں بھی علت کا محتاج ہوتا ہے' یا یوں کہو کہ جس طرح حدوثی وجود میں علت کا محتاج ہوتا ہے اسی طرح بقائی وجود میں اس کا محتاج ہوتا ہے'

پھر جواب میں لوگوں نے تکلفات سے کام لینا شروع کیا اور کہا کہ عدم متقدم و سابق کا مقابل یا عدم متاخر کا مقابل در اصل عدم متقدم کا رفع یا عدم متاخر کا رفع ہوتا ہے' اور رفع العدم کا مفہوم استمراری وجود کے مفہوم سے عام ہے' کیونکہ رفع العدم کا مفہوم ممکن ہے کہ استمراری وجود پر بھی صادق آئے اور اس پر بھی صادق آئے' جب اس استمراری وجود کا سرے سے ازلاً و ابداً عدم فرض کیا جائے' جیسے زمانے کے عدم لاحق کا رفع زمانے کے عدم مطلق پر صادق آتا ہے'

لیکن بندہ اللہ کے فضل سے ان تکلفات سے بالکل بے نیاز ہے' کیونکہ ہمارے فلسفے کی رو سے وجوب ذاتی وجود مطلق کی طبیعت کی ضرورت کے ساتھ وابستہ ہے' بشرطیکہ وجود مطلق کو مطلق کی حیثیت سے تصور کیا جائے اسی طرح امتناع ذاتی کا مدار مطلقاً طبیعت وجود کے رفع و زوال پر مبنی ہے' اگرچہ ایسے طبائع و کلیات جو عام اور متواطی ہوں ان میں سے کسی طبیعت کے تحقق کے لیے منجملہ تمام افراد کے صرف ایک فرد کا تحقق بھی کافی ہوتا ہے اور ایسی طبیعت کا ارتفاع اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک اس کے تمام افراد کا ارتفاع نہ ہو جائے' لیکن وجود میں جو ہم عمومیت' شمولیت' احاطت' وغیرہ کے صفات پاتے ہیں اس سے کسی کو دھوکا نہ کھانا چاہیے کہ یہ کلیت اور عموم وغیرہ کے عروض کا نتیجہ ہے' بلکہ وجود کا معاملہ ہی دوسرا ہے' اس کے اطلاق' اس کے شمول کی نوعیت اس عموم عام سے بالکل جداگانہ ہے' جسے عام لوگ جانتے ہیں' بلکہ یہ ایک راز ہے جس سے صرف وہی لوگ واقف ہو سکتے ہیں جن کے قدم علم میں راسخ ہیں'

پس وجود کی کامل حقیقت کا وجوب اس امر کو مستلزم ہے کہ اس کے تمام شعبے' تمام مراتب' تمام شاخیں' اس کے سارے فروع سب وجوب کی

صفت کے ساتھ موصوف ہوں، اسی طرح اس حقیقت کا امتناع اس کو مستلزم ہوگا کہ اس کے تمام مراتب و اقسام تجلیات سب ممتنع ہو جائیں،

اب اسی سلسلے میں زمانے کی حالت یہ ہے کہ اپنی اتصالی ہویت اور شخصیت کی بدولت اس کو یہ مقام ملا ہوا ہے کہ تجدد، وتقضی، گذشتنی وگذاشتنی کا یہ افق بنا ہوا ہے، اور سارے حوادث کا عرش بھی وہی ہے کہ ان کے حدوث کا آخری تعلق زمانے ہی سے ہے، گویا اس میں ایک طرح سے علت اولی کی ایک شان پائی جاتی ہے، لیکن اسی کے ساتھ وجود کے نزولی مراتب میں ایک ضعیف ترین مرتبہ اس کو حاصل ہوا ہے، اسی لیے تمام ممکنات میں وجود "زمانہ سب سے زیادہ ضعیف ہے، اور تمام معلولات میں سب سے زیادہ خسیس ودنی ہے،

دوسرے شبہے کا ایک جواب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ایسا امر جو بالذات صرف تدریجی ہو، جیسے زمان متصل، یا ایسی چیز جس کی پیدائش زمانے کے ذریعے سے کی جاتی ہو، جیسے حرکت قطعیہ، ایسی چیزوں کے لیے بقاء ہی نہیں ہوتی، اور جب ان کو بقاء ہی نہیں ہے تو پھر ان کی بقاء کے لیے علت کی ضرورت ہی کیا واقع ہوتی ہے، بلکہ ان میں تو یہ ہوتا ہے ان کے تحقق کا زمانہ بجنسہ ان کے حدوث کا زمانہ ہوتا ہے، اور یہ وہی چیزیں ہوتی ہیں جن کی حقیقت ہی یہ ہے کہ "قریب ہے کہ وہ حادث ہو" اور جس کی اتصالی ہویت تھوڑا تھوڑا کرکے پیدا ہوتی چلی جائے، خواہ اس کا اتصال متناہی ہو، جیسے عنصری اجسام کی حرکت مستقیمہ کا حال ہے،

یا اس کا اتصال غیر متناہی ہوگا جیسے عرشی کروں کے دوروں کا حال ہے، پس اگر کسی شے کے بقاء کے اوقات بجنسہ اس کے حدوث کے اوقات ہوں، بایں معنی کہ اس کے بقاء کی شکل ہی یہ ہو کہ اس کا حصول تدریجی طور پر ہو اور اس کے اصل بود وکون میں انتظار داخل ہو، ایسی صورت میں کسی قائل کو اس بات کی گنجائش نہیں ہے کہ وہ یہ کہے کہ زمانہ اپنی بقاء میں علت کا محتاج ہے، یا علت سے بے نیاز ہے،

میرے پاس اس شبہے کے ازالے کی ایک اور شکل ہے، وہ یہ ہے کہ

زمانے کا وجود اور اس حرکت کا وجود جس کی پیمائش اور جس کا تکم زمانے کے ذریعے سے کیا جاتا ہے ان کی حالت ان دوسرے اعراض کے مانند نہیں ہے جن کے لیے کوئی محصّل باضابطہ ماہیت ہوتی ہو، کیونکہ حرکت کی بحیثیت حرکت ہونے کے اس کے سوا اور کیا حقیقت ہے، کہ کچھ کمالات کی طلب اور ان کے اشتیاق کو حرکت کہتے ہیں،

ظاہر ہے کہ یہ بات کوئی ایسی مستقل شے نہیں ہے، کیونکہ شے تو ایسی چیز ہوتی ہے، جسے طلب کیا جائے اور جس کا شوق دلوں میں ہو، یا کم از کم مطلوب و مرغوب بننے کی صلاحیت رکھتی ہو، نہ یہ کہ اس کی ماہیت خود کسی شے کا طلب اور اس کی جانب اشتیاق ہو، اور زمانہ تو صرف طلب اور اشتیاق کے پیمانے کا نام ہے، یا طلب وشوق کے عدد وشمار کا نام زمانہ ہے،

الغرض ان دونوں ماہیتوں (یعنی زمانہ اور حرکت قطعیہ) کو جب تک کہ اس حیثیت سے تصور کیا جائے گا جو ان کی ذات کا اقتضا ہے اس وقت تک ان پر یہ حکم کرنا درست نہ ہوگا، کہ ان میں کسی ایک کے ساتھ وجود کا تعلق کس قسم کا ہے، یعنی ضرورت، لاضرورت، دوام، لادوام، انقطاع، لا انقطاع، وغیرہ کیفیتوں میں سے ان کی اس نسبت وتعلق کی کیا کیفیت ہے، بلکہ ان امور کے ساتھ ان دونوں کا اتصاف اپنی اس حیثیت میں صرف طفیلی اور طبعی طور پر ہوگا،

ہاں ! اگر ان کو اس صورت سے نہ فرض کیا جائے تو اس وقت یہ اپنی ذات سے ٹوٹ کر ایک دوسری شے بن جائے گی، اور اس کا حکم بھی جداگانہ ہوگا، مستقل طور پر غور کرنے کے بعد فیصلہ کیا جا سکتا ہے کہ دوسری حیثیت میں پہنچنے کے بعد یہ طبائع اور کلیات میں سے کس طبیعت وکلی کے نیچے درج ہوتی ہے،

فصل

ممتنع بالذات پر جو موقوف ہو ضروری نہیں ہے کہ وہ بھی ممتنع بالذات ہو،

اگر کوئی شے کسی بالذات محال پر موقوف ہو جائے تو اس موقوف کے محال ہونے کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ اس کا استحالہ بھی

ذاتی ہی ہو، بلکہ بالغیر محال ہونا اس کے لیے کافی ہے، کیونکہ وہ جس پر موقوف ہے وہ بالذات محال ہے،

باقی اگر صورت حال یہ ہو کہ موقوف علیہ موصوف اور موقوف صفت ہو، مثلاً ممتنع بالذات جو امتناع بالذات (صفت) کا موصوف ہے، یہ صفت امتناع کا موقوف علیہ ہو جائے تو ایسی صورت میں موقوف علیہ کا بالذات استحالہ موقوف کے بالذات استحالہ کو مقتضی ہوتا ہے، لیکن جیسا کہ کہا گیا ہے کہ یہ دراصل موصوف کے بالذات موصوف ہونے اور صفت کے نفس صفت ہونے کی خصوصیت کا نتیجہ ہے، مگر میں کہتا ہوں کہ اس کا منشا صحیح یہ ہے کہ وجود یا اس کے مقابل کے ساتھ کسی شے کا موصوف ہونا یہ ایسا نہیں ہے جیسے کوئی قابل مقبول یا اس کے عدم کے ساتھ موصوف ہوتا ہے، اور نہ ایسا ہے جیسے قابل کا عدم مقبول کے عدم سے ساتھ موصوف ہوتا ہے، جہاں یہ ضروری ہے کہ صفت کا وجود موصوف کے وجود کے بعد ہو، خواہ اتصاف وجوداً ہو یا عدماً اور اس کی مثال ایسی ہے جیسے کہ جسم کا بیاض (سفیدی) یا لابیاض (ناسفیدی) سے موصوف ہونا کہ جس میں موصوف کے لیے بھی ایک ثبوت ہوتا ہے اور صفت کے لیے الگ ثبوت ہوتا ہے، جو موصوف ہی کے ثبوت پر متفرع ہوتا ہے، پھر اس کے بعد موصوف اس صفت کے ساتھ اس طور پر متصف ہوتا ہے کہ صفت کی ذات کا تحقق موصوف کی ذات میں ہوتا ہے اسی طرح عدم جسم کا عدم بیاض سے موصوف ہونا (اس کا حال یہ نہیں ہے) اس لیے کہ وجود کو کسی موضوع شے کے لیے ثابت کرنا اور وجود کو اس شے پر محمول کرنا یہ دراصل اس موضوع کا بجنسہٖ ثبوت بھی ہے پس یہاں نہ اتصاف ہے اور نہ نعت وصفت بننے کے تعلقات ہیں، ہاں! عقلی تحلیل اور ذہنی گورکھ دھندوں سے کام لیا جائے، تو صفت، موصوف، اتصاف سب پیدا ہو سکتے ہیں، جیسا کہ اس کی تحقیق گزر چکی ہے، اسی طرح بیاض کا جسم سے عدم اس کا مطلب یہی ہے کہ بیاض ذاتی طور پر معدوم ہو گیا، اور اس کے لیے خود اپنا ذاتی عدم ثابت ہے، یہ مطلب نہیں ہے کہ کسی دوسری شے کا اس سے عدم ہوا ہے،

الحاصل جس طرح وجوب کے ساتھ وجود کا اتصاف اس کے بجنسہٖ یہ

معنی ہیں جو شے اسی وجود کے ساتھ موجود ہے وہی وجوب کے ساتھ متصف ہے، جس میں نفس الامر کے لحاظ سے نہ کوئی تابع بنتا ہے اور نہ کوئی تبوع، البتہ اگر عقلی لاحظے کی رو سے دیکھا جائے تو یہ اور بات ہے،

یہی حال شے کے عدم اور نیستی کا ہے جب وہ امتناع سے موصوف ہو گا اس کے بجنسہٖ یہ معنی ہیں کہ معدوم امتناع سے موصوف ہے، اسی طرح جو وجوب دوسرے وجوب سے موصوف ہو اور امتناع کا امتناع کے ثبوت سے اس طور پر موصوف ہونا یہ ثبوت اس کے لیے ضروری ہو، اور بات یونہی دراز ہوتی چلی جائے گی، تا آنکہ اعتبار عقلی کے منقطع کر دینے کے بعد اس کو منقطع کر دیا جائے،

الغرض اس قسم کے تمام اوصاف میں موضوع کا اتصاف صفت کے ساتھ ہوتا ہے جو خود بجنسہٖ وہی اتصاف ہے، اور صفت بھی وہی صفت ہے، یا وہ ہے جو اس کو لازم ہے جس میں کوئی کسی پر موقوف نہیں ہے، اور نہ کوئی تابع ہے نہ کوئی تبوع، نہ کوئی لاحق نہ کوئی ملحوق،

پس ہمارے پاس حق یہی ہے کہ جو بالذات محال ہو اس پر جو موقوف ہوگا یہ موقوف اس حیثیت سے نہیں کہ اس کا وہ عین ہے، بلکہ اس حیثیت سے کہ یہ اس پر موقوف ہے، ایسا موقوف ہمیشہ بالذات نہیں بلکہ بالغیر محال رہے گا، جس طرح واجب بالغیر وہی ہو سکتا ہے جو ممکن بالذات ہو، اور جو واجب بالذات یا ممتنع بالذات ہو وہ واجب بالغیر نہیں بن سکتا، جیسا کہ گزر چکا،

اور عنقریب ایک مستقل بیان میں تم کو بتایا جائے گا کہ جدلیوں متکلموں میں جو یہ مشہور ہے کہ ایک محال دوسرے محال کو مستلزم ہو سکتا ہے ان کا یہ قول کلی طور پر درست نہیں، ہاں! جزئی طور پر درست ہو سکتا ہے، خصوصاً جہاں دو محال کے درمیان عقلی علاقہ ہو جیسے بالذات محال اور بالغیر محال میں علاقہ ہوتا ہے، میری مراد یہاں بالغیر محال سے وہ ہے جو ممتنع بالذات پر موقوف ہے، اور نہیں سمجھنا چاہئے کہ ایسے دو محالوں میں لزومی علاقہ ہو سکتا ہے، جن میں دونوں بالذات محال ہوں اسی طرح ایسے دو واجبوں میں بھی لزومی تعلق نہیں ہو سکتا جن میں بالذات دونوں واجب ہوں، کیونکہ دو چیزوں میں لزوم کا تعلق یا تو یوں پیدا ہوتا ہے ایک کا معلول

ہونا ضروری ہے، اس لیے کہ تلازم کے لیے ضروری ہے کہ ان میں سے ایک لازم دوسرے ملازم کی علت اور دوسرا معلول ہو، یا کسی علت واحدہ کا دونوں کو معلول ہونا، پس دو متلازم امور میں ایک کا کسی نہ کسی وجہ سے معلول ہونا ضروری ہے، اور معلول وہی ہو سکتا ہے جو ممکن بالذات ہو جیسا کہ تحقیق بھی ہو چکا ہے کہ غیر کی طرف احتیاج اور توقف کی علت امکان ہے امکان کے سوا کوئی دوسری چیز نہیں ہے، پس وہ جو ممتنع بالغیر ہے بجز ممکن بالذات ہونے کے اور کچھ نہیں ہو سکتا،

پس ایسے دو محال جن کا امتناع ذاتی ہو ان میں لزوم کا علاقہ نہیں ہو سکتا اور جب دو ذاتی محالوں میں تلازم نہیں ہو سکتا تو ایسی دو چیزیں جن میں ایک دوسرے کے منافی ہو اس میں لزوم کس طرح پیدا ہو سکتا ہے،

ایک وہم اور اس کا ازالہ

تم کہہ سکتے ہو کہ جب یہ باطل ہو چکا کہ کوئی مفہوم خواہ ممکن ہو یا محال اپنے منافی مفہوم کو مستلزم نہیں ہو سکتا تو پھر خلفی قیاسات کا کیا حشر ہوگا، جس میں کسی شے کا اثبات اس کے عدم کو فرض کر کے کیا جاتا ہے اور جس میں ایک بات اسیلئے لازم آتی ہے کہ اس کے نقیض کو فرض کیا گیا تھا، مثلاً ایسی مقدار جو بالذات غیر قار ہو (یعنی زمانہ) اس کے لامتناہی ہونے کو اس طرح ثابت کیا جاتا ہے کہ زمانے کا عدم اس کے وجود سے پہلے اگر ہوگا تو اس عدم کو زمانے کے وجود پر ایسی قبلیت اور پہل حاصل ہوگی جس کو زمانی قبلیت کہتے ہیں، جس میں متقدم متاخر کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا، اسی طرح زمانے کا عدم اس کے وجود کے بعد اس امر کو مستلزم ہے کہ زمانے کا وجود اس وقت ہو جس میں اس کا عدم فرض کیا گیا تھا اور ایسی مقداریں جن کو کمیات قارہ اور مقادیر تعلیمی کہتے ہیں ان کے تناہی ہونے کو اس طور پر ثابت کیا جاتا ہے کہ ان کا عدم تناہی تناہی کو مستلزم ہے،

تم کو اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ (آخر دلیل خلف میں) تم کیا ارادہ کرتے ہو، اگر اس کا مطلب یہ سمجھتے ہو کہ جب ممتنع اور محال کے وقوع کو (اس دلیل میں) فرض کیا جاتا ہے وہ اگر نفس الامر میں واقع ہوگا تو اس وقت

اس کا عدم بھی اس کے ساتھ وقوع پذیر ہوگا، اگر کسی شے کی نقیض متحقق ہو گی تو نفس الامر میں خود وہ شے متحقق ہو جائے گی (اور اسی بنیاد پر مثلاً کہا جاتا ہے) کہ اگر زمانے کا عدم اس کے وجود سے پہلے یا اس کے وجود کے بعد واقع ہو جائے تو زمانہ اپنے وجود سے پہلے اور اپنے وجود کے بعد معدوم نہ رہے گا (اگر دلیل خلف کا حاصل تم یہ خیال کرتے ہو) تو پھر یہ محض جھوٹ اور افترا پردازی ہے، کیونکہ یہ مفروضات اگر وقوع پذیر ہو جائیں تو اپنے تحقق اور وجود کے اعتبار سے یہ اپنے احکام و آثار کو قطعاً چاہیں گے، نہ یہ کہ ایسی باتوں کو مقتضی ہوں گے جو ان کی نقیض اور ان کے منافی ہیں، اور ان کے احکام و آثار کے وہ مخالف ہیں،

اور خلفی قیاسات و بیانات سے غرض یہ ہے کہ اگر ان امور (ممنوعہ) میں سے کسی کو اس طور پر فرض کیا جائے کہ اس کے سوا تمام ممکنہ حالات و واقعات، اوضاع و اطوار اپنی حالت پر باقی رہیں تو اس شے کا یہ فرض جو دوسرے ممکن اوضاع و حالات کی بقاء کے ساتھ زیر عمل آیا ہے ایسے نتیجے کی طرف لیجاتا ہے جو واقعے کے قطعاً خلاف ہے، کیونکہ یہ فرض دراصل ایک شے اور اس کی نقیض دونوں کا فرض بن جاتا ہے، یا یوں سمجھو کہ ایک ہی شے کے وجود کے ساتھ اس کے عدم کو بھی فرض کرنا پڑتا ہے،

بلاشبہ یہی مقصد ہے جو دلیل خلف سے ان حکمانے ارادہ کیا ہے، ورنہ قطعاً ان کی غرض یہ نہیں ہے کہ شے کا اپنے منافی اور مناقض کے لیے لازم ہونا ضروری ہے، بلکہ کسی شے کے امتناع کو ضروری اس لیے ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ اس کا فرض وجوداً و عدماً وضعاً و رفعاً اس نتیجے تک پہنچا دیتا ہے کہ اس کا وجود تمام ممکن اوضاع و حالات کے ساتھ اس کے نقیض کو مقتضی ہے، گویا اس کا فرض اگر تحقیق کی جائے دراصل دو متنافیوں کے اجتماع کے مرادف و ہم معنی ہے،

خلاصہ یہ ہے کہ خلفی بیانات میں فرض کا لفظ جو استعمال کیا جاتا ہے اس سے مطلب یہ ہے کہ جو چیز فرض کی گئی ہے وہ صرف مفروض ہے نہ کہ واقعی کوئی

امر محقق ہے، کیونکہ گو فرض تو صرف اس کی ذات کی جاتی ہے، لیکن چونکہ یہ فرض ایسی چیزوں کے ساتھ ہوتا ہے جو اس کے نقیض کو مستلزم ہوتی ہیں، ورنہ اس شے کا فرض اس طور پر ہو کہ جس طرح کسی امر واقعی کو فرض کیا جاتا ہے تو اس صورت میں یہ واجب ہو جائے گا کہ اس کے فرض کے ساتھ تمام لوازم اور تمام ملزومات کو بھی فرض کیا جائے اور ہر قسم کے منافی اور مناقض امور جو اس کے منافی ہوں یا اس کے لوازم و ملزومات کے منافی ہوں ان کا رفع فرض کیا جائے تاکہ اس کا فرض واقعی کسی حقیقی امر کا فرض ہو جائے۔

ہمارے پیش نظر یہ مسئلہ نہیں ہے بلکہ قیاس خلف میں جو تقریر کی جاتی ہے وہ یہ ہوتی ہے،

کہ اگر ہم اس شے کو فرض کر لیں اور اس کا ہم تصور جمائیں تو اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کا نقیض بھی متحقق ہو گیا ہے، یہ ہر گز غرض نہیں ہوتی ہے کہ اگر اس شے کا واقع میں تحقق ہو جائے تو اس کا عدم بھی واقع میں تحقق پذیر ہو گا،

بہر حال (ان تمام مباحث کا نتیجہ یہ ہوا کہ) دلیل خلف میں جس کو محال ثابت کیا جاتا ہے وہ ایک عقلی مفروضہ ہے کہ ذہن میں اس مفہوم کا تمثل وارتسام جس نوعیت کے ساتھ بھی ہوتا ہو، بس اس کے ذریعے سے عقل اس مفروضے کو فرض کرتی ہے، اور دو متنافی امور کے استلزام کے متعلق حکم کرتی ہے لیکن یہ حکم صرف مفہوم کی حد تک محدود ہوتا ہے، نہ یہ کہ وہ یہ حکم کرتی ہے کہ یہ عقلی مفروضہ دو متنافیوں کے اجتماع کو مستلزم ہوتا ہے، اور ظاہر ہے کہ دو متنافیوں کے اجتماع کا مفہوم نفس اس حیثیت سے کہ ذہن میں اس کا تمثل اور تصور ہے یہ قطعاً محالات میں نہیں ہے، بلکہ اس کا شمار ممکنات میں ہے جیسا کہ اس کی طرف اشارہ پہلے بھی کیا گیا ہے،

اس کے بعد یہ بیان کیا جاتا ہے کہ ملزوم کا مفہوم یہ کسی ایسی واقعی شے کا عنوان نہیں ہے، جو عالم میں وقوع پذیر ہو،

پس یہیں سے بالآخر اس کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ لازم کے انتفاء سے ملزوم

کے انتفا کو ثابت کیا جاتا ہے، گویا اس میں ایک فرضی وضع اور شق پر شرطیہ بنایا جاتا ہے، جس کے لازم کی نفی اس فرض کے بطلان کو ضروری قرار دیتی ہے، گویا شرطی عقد وقضیہ اور استثنائی عقد دونوں مل کر اس حکم کے یعنی یہ کہ "مفروض محال ہے" اس کے ملزوم ہوتے ہیں، یعنی اس سے صرف مفروض کے فرض ہی کا محال ہونا نہیں ثابت کیا جاتا ہے،

تاکید و توثیق

تم اس سے پہلے سن چکے ہو کہ جو بالذات واجب ہے وہ بالغیر واجب نہیں ہوسکتا، چاہیے کہ اپنے فکری تدبّر کو اب ادھر بھی متوجہ کرو کہ جو ممتنع بالذات ہے اس کا کیا حال ہے، اور اسی پر قیاس کرکے حکم کرو کہ ممتنع بالذات کا بھی ممتنع بالغیر ہونا ناممکن ہے، ورنہ اس کا امتناع بھی غیر کے امتناع کے بطلان ورفع سے باطل ہو جائے گا، نیز کسی ذات واحد کے لیے دو عدم اور دو امتناع متصور نہیں ہو سکتے اور نہ دو ذاتوں کے لیے ایک عدم یا ایک امتناع کافی ہو سکتا ہے، جس طرح کسی ایک ذات کے لیے دو وجود کا تصور جائز نہیں ہو سکتا اور نہ دو وجوب کا، اور نہ دو ذاتوں کے لیے وجود واحد یا وجوب واحد قابل فہم ہے،

بہر حال اس سے یہ امر بخوبی روشن ہو گیا کہ وجود و عدم اور یوں ہی وجود کی ضرورت اور وجوب یا عدم کی ضرورت ان سب میں تکثر بغیر موضوع کی کثرت کے ناممکن ہے، اسی طرح ان کی وحدت بھی موضوع ہی کی وحدت کے ساتھ وابستہ ہے، پس ایسی صورت میں یہ محال ہو گا کہ کسی مفروضہ ماہیت کے لیے امتناع بالذات بھی ثابت ہو، اور بالغیر بھی، خواہ ان دونوں امتناعوں کا ثبوت ساتھ ساتھ ہو یا نوبت بہ نوبت اور علی سبیل البدلیۃ ہو،

پس جو بالذات محال ہوگا اس کے عدم کی ضرورت نفس ذات کا اقتضا ہو گی،

الحاصل اس سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ ہر وجوب یا امتناع جو غیر سے حاصل ہو اس کا موضوع و موصوف ہمیشہ ممکن بالذات چیز ہو گی اور تم اس بات کو جان چکے ہو کہ امکان ذاتی کے معنی کے متعلق یہ ضروری ہے کہ اس کی نسبت وجوب بالغیر اور امتناع بالغیر کی طرف گویا نقص کی کمال کی طرف

نسبت ہے، تاکہ ممکن کا ان میں سے کسی ایک کے ساتھ انصاف ممکن ہو سکے، اب یہاں یہ بھی معلوم ہونا چاہیے کہ عقل جس طرح وجود اول کے نور و روشنی کے برداشت کی تاب اپنے اندر نہیں رکھتی اور نہ اس پر قادر ہے کہ اول کی کنہ ذات اور اس کے مجد و شرف کو اس کی کبریائی کے آفتاب کی درخشانی، فرط ظہور، شدت فعلیت کی وجہ سے دریافت کرے یہی حال ممتنع بالذات کا بھی ہے کہ اس کی انتہائی کمی و نقص اور بے کمالی میں اس کا اس حد کو پہنچنا کہ شیئیت کے حدود سے وہ نکل گیا اس لیے کہ شے وجود سے جدا نہیں ہو سکتی، پس جس کے لیے وجود نہیں ہے اس کے لیے شیئیت بھی نہیں ہے،

اور ظاہر ہے کہ انسانی عقل اشیا کی ماہیت اور ان کی شیون کو تو جان سکتی ہے ایسے وجود کا ادراک کس طرح کر سکتی ہے جس کے لیے شیئیت کسی وجہ سے بھی ثابت نہ ہوتی ہو،

بہر حال (عدم ادراک میں دونوں مساوی ہیں، فرق دونوں میں یہ ہے کہ) ایک کا یہ حال فرط کمال اور شدت فعلیت کی وجہ سے ہے اور ممتنع بالذات میں یہ باتیں انتہائی نقصان اور غایت بطلان کی بدولت ہیں، اور جو چیز اول حق تعالیٰ سے جتنی زیادہ قریب ہوگی وہ اس حکم میں بھی خدا سے قربت رکھے گی جیسے عقل اول اور جو اس کے بعد ہیں، اسی طرح جو ممتنع بالذات سے جتنا قریب ہوگا وہ حکم میں بھی اس سے زیادہ قریب ہوگا جیسے ہیولی اولی، زمانے کی حرکت، اور جو ان کے مماثل امور ہیں، اور بعض ایسی چیزیں ہیں جن میں گویا درمیانی اور بین بین کا درجہ حاصل ہے اور اس کی مثال مادی اجسام ہیں۔

جیسا کہ ان کے متعلق عام قوم کا خیال ہے، یا ان کی مثال وہ اجسام ہیں جن کا وجود ہمارے خیال کی قوت کے ساتھ وابستہ ہے جیسا کہ ہمارا خاص نظریہ ہے، کیونکہ جسم کی جب تک صورت کسی مادے سے منتزع نہ کی جائے اس کا علم ممکن نہیں ہے جس کی تحقیق ہم، حواس اور محسوسات، کے مباحث میں آیندہ کریں گے، اور بشری عقول جب تک ان عنصری بدنوں کی تعمیر و تصرف و تدبیر میں منہمک و مشغول

ہیں، اس وقت تک قسم اول کے ادراک سے عاجز ہیں، جس طرح چمگادڑوں کی نگاہیں آفتاب کی روشنی کے ادراک سے عاجز ہیں، کیونکہ سورج کی روشنی سے اس کی نگاہ میں چکاچوند پیدا ہو جاتی ہے، اسی طرح عقول بشری دوسری قسم کے ادراک سے بھی عاجز ہوتی ہے، جس کی وجہ ان موجودات کا ضعف اور ان کے کمالاتی نقصانات ہیں، جیسے دور کی چیزوں یا زیادہ چھوٹی چیزوں کے ادراک سے بینائی مجبور ہوتی ہے، باقی تیسری قسم تو موجودات کا یہی وہ سلسلہ ہے جس کا ادراک و علم بشری قوت کے بس میں ہے اور اس کے احاطے پر وہ قادر ہے جیسے ابعاد (یعنی طول و عرض و عمق) یا اشکال، مزہ رنگ وغیرہ کا حال ہے، اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اس عالم میں اکثر انسانی نفوس کا مقام خیال اور حس کا مقام ہے، اور یہ قاعدہ ہے کہ عالم و مدرک کے لیے ضروری ہے کہ وہ بھی معلوم اور مدرک کی جنس سے ہو، جیسے غذا کے لیے یہ ضروری ہے کہ کھانے والے کی جنس سے ہو، اس لیے ان امور کا ادراک اس کے لیے آسان ہوتا ہے

فصل

ایسے امور جو ممتنع بالذات اور محال نہیں ہیں ان میں انسانی معلومات بننے کی صلاحیت ہے،

بعض کتابوں میں یہ بات پائی جاتی ہے کہ مرکب حقیقتوں کی معرفت اور ان کا علم اس لیے ممکن ہے کہ ان اجزا کی تعریف ہو سکتی ہے، جن سے ان حقایق کی تقویم ہوتی ہے، بخلاف بسائط کے کہ ان کی حقیقتوں کا تعقل ناممکن ہے، ان کے متعلق آخری پرواز یہ ہے کہ لوازم و آثار کی راہ سے ان کی تعریف کی جائے، مثلاً نفس کے متعلق یوں کہا جا سکتا ہے کہ "وہ ایک ایسی چیز ہے جو بدن کو حرکت دیتی ہے" اس تعریف میں جو بات معلوم ہے وہ صرف اس کا یہ حصہ کہ وہ بدن کے اندر حرکت پیدا کرنے والی ہے، لیکن خود نفس کی حقیقت اور اس کی ماہیت تو اب بھی وہ نامعلوم ہی ہے،

جن لوگوں نے مذکورۂ بالا دعویٰ کیا ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ مختلف اشیا کی ماہیت کی تعیین میں جو اختلاف واقع ہو گیا ہے، اس کی وجہ یہی ہے کہ ہر ایک نے اس ماہیت کے کسی ایسے لازم کو جانا جو وہ نہیں تھا جسے دوسرے نے

جانا، نتیجہ یہ ہوا کہ ہر ایک نے اپنے معلوم لازم کے مطابق اس شے کے متعلق ایک حکم لگا دیا، لیکن اگر ہمیں واقعی اشیا کی اصل حقیقتوں کا علم ہوتا تو پھر ان کے قریب و بعید لوازم کو بھی ضرور جانتے، کیونکہ بجائے خود یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ علت کا علم معلول کے علم کا سبب بن جاتا ہے اور اگر بات ایسی ہوتی تو حقائق کے صفات میں کسی صفت کے جاننے کے لیے ہمیں دلیل و برہان کی حاجت نہ ہوتی، یہ وہ بات ہے جو اس مقام پر کہی گئی ہے، لیکن اس خیال والے نے شاید اس میں فرق نہیں کیا کہ کسی شے کی وجہ کا علم اور کسی شے کا کسی وجہ سے علم (یعنے علم بوجہ الشے و العلم بالشے بوجہہ) یہ دو جداگانہ باتیں ہیں، اس لیے کہ اول میں اس کی صلاحیت ہے کہ وہ قضیۂ طبعیہ کا موضوع بن جائے جس کا حکم قریب و بعید لوازم تک تو کجا افراد تک نہیں پھیل سکتا، اور ثانی الذکر عام متعارف قضیے کے موضوع بننے کے لایق ہے، لیکن اس قضیے میں حکم حقیقی افراد تک تو متعدی ہوتا ہے لیکن عرضی افراد اور اس کے لوازم و ملزومات تک اس کا حکم بھی بجز عرضی طریقے کے اور کسی طرح نہیں پھیلتا، اور یہ قاعدہ ہے کہ اگر کسی شے پر کوئی حکم بالذات کیا جائے اور اس کی وجہ سے یہ حکم کسی دوسری چیز تک بالعرض متعدی بھی ہو جب بھی تیسری چیز تک ایسا حکم متعدی نہیں ہو سکتا، اور جب تیسرے تک بھی نہیں آسکتا تو اس کے آگے کا جو حال ہوگا وہ خود معلوم ہو سکتا ہے،

پھر (یہاں پر) جن باتوں کا جاننا ضروری ہے ان میں سے ایک بات یہ بھی ہے کہ چند چیزوں میں جب لزومی علاقہ پیدا ہوگا تو ہمیشہ یہ وجود کے لحاظ سے ہوگا نہ کہ ماہیت کے اعتبار سے، ہاں! اگر ماہیت کے لحاظ سے کہیں یہ بات ہو بھی تو ماہیتوں کے محض ان لوازم تک یہ بات محدود ہوگی جن کا لزوم من حیث ھی ھی ہوتا ہے،

دوسری بات یہ ہے کہ خارجی موجودات سے ذہن میں جو بات متمثل و مرتسم ہوتی ہے وہ ان کی ماہیات و مفہومات ہوتے ہیں نہ کہ وجودی ہویات اور عینی اشخاص ہوتے ہیں، جیسا کہ اس کی تفصیل پہلے بھی گزر چکی، (اس بنیاد پر) عقل کو جو چیز معلوم ہوتی ہے وہ شے کی ماہیت ہوتی ہے،

اور اس کے عینی و خارجی لوازم جس کے تابع ہوتے ہیں وہ اس کا خارجی اور عینی وجود ہوتا ہے، بہرحال اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جو چیزیں عین اور خارج میں واقع ہیں ان کے تعقل و ادراک کی وجہ سے ضروری نہیں ہے کہ ان کے قریب یا بعید لوازم کا بھی تعقل ہو، اور اسی سے گزشتۂ بالا شبہے کا ازالہ ہو جاتا ہے، اور امام رازی نے مباحث مشرقیہ میں جو یہ لکھا ہے کہ :۔

"بسیط حقایق میں بھی اس کی صلاحیت ہے کہ وہ جانے جائیں اور معقول و مدرک بن سکیں، جس کی دلیل یہ ہے کہ مرکبات کے لیے ضرور ہے کہ ان کی ترکیب بسائط ہی سے ہو، اس لیے ہر کثرت میں وحدے برندش واحد (ایک) کو ہونا چاہیے، پس اگر ان بسائط کا معقول و معلوم ہونا محال ہو تو حدّ (یعنی وہ تعریف جو ذاتیات کے ذریعے سے کی جاتی ہے) کی راہ سے مرکبات غیر معلوم و غیر معقول بن کر رہ جائیں گے، اور رسم (یعنی خارجی اوصاف و لوازم کی راہ سے) بھی ان کا علم ممکن نہیں، کیونکہ لوازم کے ذریعے سے کسی چیز کو جاننا اسی کو رسم کہتے ہیں"۔

اب سوال ہے کہ اگر یہ لوازم بھی بسیط ہیں تو پھر یہ بھی غیر معقول ہی رہیں گے، اور اگر یہ مرکب ہیں اور ان کے بسائط غیر معقول ہیں تو نتیجۃً پھر بھی وہ غیر معقول ہی بنے رہے،

خلاصہ یہ ہے کہ پھر اس میں بھی وہی گفتگو جاری ہو گی جو ان کے ملزومات میں کی گئی ہے۔

پس حاصل یہ ہوا کہ بسائط کا علم و تعقل جائز و درست نہیں ہے، اس دعوے کے مدعی کے لیے ناگزیر ہے کہ وہ اس کا بھی مدعی ہو کہ انسان کسی چیز کو جان ہی نہیں سکتا نہ حد کے ذریعے سے نہ رسم کی راہ سے، مگر ظاہر ہے کہ (اس قیاس) کی تالی باطل ہے، پس مقدم بھی باطل ہوا" (ختم شد عبارت رازی)۔

لیکن اس میں ابھی بحث ہے کیونکہ کہنے والے کے لیے یہ کہنے کی گنجایش ہے کہ جو شخص اس کا قائل ہے کہ مرکب ماہیتیں معلوم ہیں، اس کے لیے یہ کوئی ضروری

نہیں ہے کہ وہ اس بات کو بھی تسلیم کرے کہ ان مرکب ماہیتوں کا علم ان کے حقیقی بسائط کے ذریعے سے حاصل ہوتا ہے اس لیے کہ ہم اس کو نہیں مانتے کہ کسی مرکب شے کا حدود کے ذریعے سے جاننا اس کے اجزا کے جاننے یا اجزا کے اجزا کے جاننے سے حاصل ہوتا ہے تا ایں کہ مرکب کا علم بسیط کے علم پر منتہی ہو جائے"

بلکہ ہو سکتا ہے کہ کسی مرکب شے کی حد کے لیے صرف اس کے قریبی اجزا کا علم اور وہ بھی رسماً ہی کیوں نہ ہو کافی ہوتا ہے' نیز یہ بھی کہنے والے کہہ سکتے ہیں کہ ہم یہ نہیں مانتے کہ مرکب اشیا کی معرفت و علم کے لیے ضروری ہے کہ ان کے اجزا کی معرفت حاصل کی جائے خواہ یہ اجزا قریبی ہوں یا بعید بلکہ بسا اوقات ایک ایسی راہ سے یہ مرکب حقایق جانے جاتے ہیں جس کے متعلق نہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ علم ان کی کنہ کے ذریعے سے حاصل ہوا' اور نہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ معرفت حد کی راہ سے یسر آئی' بلکہ اس کا ذریعہ حضوری شاہدہ ہوتا ہے' یا آثار و لوازم کے ذریعے سے یہ تعریف بالرسم ہوتی ہے' اب اگر بات ان لوازم و رسوم میں کی جائے (جیسا کہ امام نے کیا ہے) تو اس وقت یہ کہا جائے گا کہ یہ لوازم خواہ بسیط ہوں یا مرکب ان کا علم نہ کنہ کے ذریعے سے حاصل ہوا ہے' اور نہ ان کے حقایق کے ذریعے سے بلکہ ان کی معرفت مختلف وجوہ میں سے کسی خاص وجہ کی راہ سے حاصل ہو گئی' اور جس کا یہ دعویٰ ہے کہ بسائط غیر معقول و غیر معلوم ہیں"۔

اس کی غرض یہ ہے کہ ان کے حقایق کا علم و تعقل نہیں ہو سکتا' اور نہ ان کو کنہ ذات کی راہ سے آدمی جان سکتا ہے' یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ ان کے کسی وجہ سے بھی نہیں جان سکتا' مثلاً مفہومات عامہ کی راہ سے مثلاً شئیت (ان کا چیز ہونا) ممکنیت (ان کا ممکن ہونا) یا اس کے سوا عام وجوہ مفہومات' بلکہ اس مقام میں حق یہی ہے کہ جو بسائط کے غیر معلوم ہونے کا مدعی ہے' اس سے پوچھا جائے کہ تمھاری مراد بسیط سے کیا ہے' آیا بسیط مفہوم ہے' یا بسیط موجود ہے' پس اگر یہ مقصد ہے کہ خارجی وجود کا اس کی شخصی ہویت کے ساتھ اس طرح علم حاصل کرنا کہ اس سے عقلی صورت ذہن میں حاصل ہو' اور اس کے مطابق ہو' خارجی وجود کے علم کی یہ صورت ناممکن ہے' اگر اس نے یہ ارادہ کیا ہے تو تم کو یہ معلوم ہو چکا ہے' کہ یہ محض بے بنیاد بات ہے' جیسا کہ وجود کے مباحث کے ذیل میں

اس کی تفصیل گزر چکی۔

اور اگر مطلب یہ ہے کہ بسیط مفہوموں سے کسی مفہوم کو عقل نہیں جان سکتی تو اس کا اہمال ظاہر ہے، اس لیے کہ عقل مصدری کون (یعنی مصدری بودن) شئیت (چیز کا چیز ہونا) الذی (جو) ما (جو) وغیرہ مفہومات کا ادراک کرتی ہے، اب ایسی صورت میں ہر شے سے جو چیز معقول و معلوم ہوتی ہے، وہ کوئی مرکب مفہوم ہوتا ہے یا بسیط، اگر وہ بسیط مفہوم ہے تو چند حالات ہو سکتے ہیں۔

یہ بسیط مفہوم کسی شے بسیط کی کنہ ہو گی، یا اس کی وجہ ہو گی۔

پہلی صورت میں بسیط شے کی کنہ کا علم حاصل ہو گیا، دوسری صورت میں بھی اس وجہ کی کنہ معقول و معلوم قرار پائے گی، اگرچہ جس کی وہ وجہ ہے اس کی کنہ کا تعقل نہ ہوا ہو، لیکن خود وجہ کی کنہ کا تو یہ بجنسہٖ تعقل ہے، کیونکہ اگر ہر وجہ کا علم کسی دوسری وجہ کے ذریعے سے حاصل ہو یہی قاعدہ ٹھیرایا جائے تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ وجود کا ایک سلسلہ نکل پڑے گا، جو لامحدود ہو گا، اور اس کے تعقلات بھی لاانتنا ہی حدود تک پھیل جائیں گے، یا دور لازم آئے گا، پس دونوں صورتوں کا حاصل یہ نکلے گا کہ کسی شے کا تعقل ہی ممکن نہ ہو، اور لازم ظاہر ہے کہ باطل ہے پس ملزوم بھی اسی طرح باطل ہو گیا،

اور اگر شے سے جو مفہوم حاصل ہوتا ہے وہ مرکب ہو تو بسیط یقیناً اس کا جز ہو گا کیونکہ کسی مفہوم کا ایسے مفہومات سے مرکب ہونا محال ہے، جو غیر متناہی ہوں اور باہم ایک دوسرے میں متداخل اور سمائے ہوئے ہوں اور بالفرض اگر مفہومات میں عدم تناہی کو جائز بھی مان لیا جائے جب بھی ایک واحد بسیط کا ہونا یہاں اس لیے ضروری ہے کہ کثرت خواہ غیر متناہی کیوں نہ ہو اس میں واحد کا ہونا واجب ہے کہ واحد ہی تو کثرت کا مبدء ہوتا ہے۔

یہاں یہ بات بھی جاننے کی ہے کہ شیخ الرئیس نے تعلیقات شفا میں اس موقع پر اپنا یہ بیان درج کیا ہے:۔

"آدمی کے بس میں یہ نہیں ہے کہ وہ اشیاء کے حقایق تک دسترس حاصل کر سکے، ہم لوگ دنیا کی چیزوں کے متعلق بجز اس کے

خواص و لوازم یا اعراض کے ادراک کیا جاتے ہیں، ہمیں قطعاً ان فصول کا علم نہیں ہے جو ان حقایق کی مقوم ہیں، اور واقع میں ان کی حقیقتوں کے قوام میں شریک ہیں، بلکہ ہم جو کچھ بھی جانتے ہیں وہ صرف یہ ہے کہ یہاں کچھ چیزیں ہیں جن کے کچھ خواص ہیں، اور اعراض ہیں، کیونکہ ہم نہ اول کی حقیقت جانتے ہیں، نہ عقل کی، نہ نفس کی، نہ فلک کی، نہ آگ کی نہ ہوا کی، نہ پانی کی، اور نہ زمین کی، اور نہ اعراض ہی کے حقایق کا ہمیں علم ہے، اس کی مثال یہ ہے کہ ہم مثلاً جوہر کی حقیقت کو نہیں جانتے بلکہ ہم ایک ایسی شے کو جانتے ہیں، جس کا یہ خاصہ ہے، یعنی یہ کہ " وہ موجود ہے" لیکن کسی موضوع (محل مستغنی) میں نہیں، لیکن یہ جوہر کی قطعاً حقیقت نہیں ہے، اسی طرح ہم جسم کی حقیقت کو بھی نہیں جانتے ہیں، بلکہ ایک ایسی چیز کو ہم جانتے ہیں جس کے یہ خواص ہیں، طول، عرض، عمق، یونہی ہم حیوان کی بھی حقیقت کو نہیں جانتے ہیں بلکہ صرف یہ جانتے ہیں کہ ایک شے ہے جس کی خاصیت ادراک اور عقل ہے، کیونکہ مدرک، عالم، فعال" یہ حیوان کی حقیقت نہیں ہے بلکہ اس کی خاصیت ہے، اور اس کے لوازم میں سے ہے، ورنہ اس کی جو حقیقی فصل ہے، ہم اس کو نہیں جانتے ہیں، اسی لیے اشیا کی ماہیتوں میں اس قدر اختلاف واقع ہو گیا ہے، کیونکہ ہر ایک اس کے متعلق اس بات کو جانتا ہے جو وہ نہیں ہوتی، جیسے دوسرے نے جانا اور وہ بیچارہ اسی علم کے مطابق حکم کرتا ہے، ہم دراصل ایک مخصوص شے کو ثابت کرتے ہیں جس کے متعلق ہمیں یہ علم ہوتا ہے کہ اس مخصوص شے کی یہ خاصیت یا خاصیتیں ہیں، پھر اس شے کے دوسرے خواص تک ان خاصیتوں کے ذریعے سے جنھیں ہم پہلے جان چکے ہیں ہمیں رسائی حاصل ہوتی ہے، پھر اس کو ہم اس کی انیّت اور ہستی کے جاننے کا وسیلہ بناتے ہیں جیسے نفس و مکان وغیرہ کا معاملہ ہے، جن کی انیت اور ہستی کو ہم ثابت کرتے ہیں، لیکن ان کی ذاتوں کے ذریعے سے نہیں

بلکہ ان کی طرف جو چیزیں منسوب ہیں ان کو جان کر یا جو چیزیں انھیں
عارض ہوتی ہیں یا ان کے ساتھ لازم ہیں۔

نفس کے اندر اس کی مثال ایسی ہے کہ مثلاً ہم نے ایک جسم کو دیکھا جو متحرک ہے پس ہم نے (اس جسم متحرک) کے لیے ایک محرک کی ضرورت ثابت کی، پھر ہم نے ایک ایسی حرکت کا مشاہدہ کیا جو تمام اجسام کی حرکات کی مخالف تھی اس سے ہم نے یہ جانا کہ اس حرکت کا کوئی خاص محرک ہے اور اس کی کنہ ایسے صفات ہیں جو دوسرے محرکات کے نہیں ہیں، پھر ہم نے ایک ایک خاصہ ایک ایک لازم کا جائزہ لیا، اس ذریعے سے ہمیں اس کی انیّت اور ہستی تک رسائی میسر آئی" (تم کلام الشیخ)۔

میں کہتا ہوں کہ شیخ کے کلام کا مطلب وہی ہے جس کی طرف میں نے اشارہ کیا ہے، اور وجود کے مباحث میں دلیل قایم کر چکا ہوں کہ وجود کے افراد پر کوئی دلیل و برہان اس کے سوا نہیں ہے کہ اس کے اثبات کے لیے اگر کوئی حیلہ تراشا جائے تو ایک حد تک وہ "لمی برہان" کے ساتھ صورۃً مشابہ ہوگا، جیسا کہ ہم نے اس کا بھی ذکر کیا ہے کہ کسی موجود کی حقیقت خصوصیت کے ساتھ بجز حضوری مشاہدہ کے اور کسی ذریعے سے نہیں جانی جا سکتی، اور اشیا کے فصول ہمارے مسلک میں بجنسہٖ وہی خارجی صورتیں ہیں، اسی لیے یہ زیادہ مناسب ہے کہ فصول کے علم کا ذریعہ بجز ان مفہوموں اور عنوانوں کے اور کوئی چیز نہ ٹھیرائی جائے، جن پر یہ مفہومات صادق آتے ہیں، فصول اگرچہ اس مرکب مفہوم میں جس کا نام "حد" ہے داخل ہوتے ہیں (حد سے مقصود وہ مرکب مفہوم ہے) جو ایک جز جنس نامی اور ایک جز فصل نامی سے ترکیب یافتہ ہوتا ہے، لیکن وہ صوری وجود جس کی وجہ سے شے خود حقیقت یا حقیقت والی بنتی ہے اس سے یہ فصول خارج ہوتے ہیں، شیخ نے ایک جگہ شفا میں یہ لکھا ہے جس کا حاصل یہ ہے:۔

"حیوان کی فصل حساس کا مفہوم نہیں ہے، بلکہ حساس کی جوہر ذات وہی جس کے ذریعے سے حیوان کی ذات کی تکمیل ہوتی ہے،

اور اس کی حقیقت اس کی ہویت اس کے ذریعے سے پوری ہوتی ہے، اور یہی حال تمام انواع اور اجناس کے فصول کا ہے، پہلی کو فصل منطقی اور دوسری کو فصل اشتقاقی کہتے ہیں، کیونکہ نوع مرکب پر وہ محمول نہیں ہوتے اور جو اس پر محمول ہوتا ہے وہ مفہوم ہے (جو اس مرکب نوع سے) حاصل کیا گیا ہے، اور واقعہ یہ ہے کہ دراصل اس مفہوم کی حیثیت اس شے کے لوازم میں سے ایک لازم کی ہوتی ہے۔

اور اسی مقام سے یہ معلوم کیا جا سکتا ہے کہ وجود کے لیے (ذہن سے باہر بھی) خارجی اور اعیانی تحقق ہے، اور یہ (وجود) صرف ایک ایسا عقلی انتزاعی اضافی معنیٰ ہی نہیں ہے جو اپنے مضاف الیہ کی کثرت سے متکثر ہوتا ہے جیسا کہ متاخرین کا گمان ہے۔"

شیخ کا یہ کلام میرے دعوے کے متعلق سچ پوچھو تو نص قطعی کا حکم رکھتا ہے،

فصل
ممکن کے اقسام

ممکن کبھی ایسا بھی ہوتا ہے جس کا وجود خود اپنی ذات کے لیے ممکن ہے، اور ایسا ممکن بھی ہوتا ہے جس کا وجود دوسرے کے لیے ممکن ہے اور ایسا ممکن جس کا وجود دوسرے کے لیے ممکن ہو اس کے وجود کا خود اپنی ذات کے لیے ممکن ہونا ضروری ہے لیکن اس کا عکس ضروری نہیں، کیونکہ ایسے ممکنات بھی ہوتے ہیں جن کا وجود خود اپنی ذات کے لیے تو ممکن ہے لیکن دوسری شے کے لیے یا دوسری شے میں ہو کر اس کے وجود کا تحقق ممکن نہیں ہوتا، بلکہ دوسری شے کے لیے ان کا وجود یا واجب ہوگا جیسے مادّے کے اعتبار سے صورت کا حال ہے، اور اپنے موضوع و محل سے اعراض کے وجود کو نسبت ہے۔

یا دوسری شے کے لیے ان کا وجود ممتنع ہوگا جیسے وہ جواہر جو خود اپنی ذات کے ساتھ بغیر محل کے قایم ہیں (ظاہر ہے کہ دوسرے کے لیے یعنی دوسرے میں ہو کر ان کا پایا جانا ممتنع اور محال ہے پس اس کا وجود دوسرے کے لیے ممکن نہیں بلکہ ممتنع ہوا) پھر جو ممکن الوجود لذاتہٖ ہوتے ہیں ان کی حالت کبھی تو یہ ہوتی ہے کہ خود ان کا اپنا امکان ہی اس کے لیے کافی ہوتا ہے کہ ان کی علت اور سبب سے ان کے وجود کا فیضان ہو جائے، اور کبھی یہ حالت نہیں ہوتی ہے، اس امر کی

تحقیق کے لیے ایک مقدمے کو آگے بڑھانے کی ضرورت ہے اور وہ یہ کہ تمام ممکنات کل کے کل ایک ایسے سبب کے ساتھ وابستہ اور اس کی طرف منسوب ہیں جو تمام حیثیات سے واجب الوجود ہے، ہم اس کی تفصیل سے فارغ ہو چکے ہیں اور جو ایسا ہوگا محال ہے کہ اس سے بعض چیزوں کا صدور تو ہو سکے اور بعضوں کا نہ ہو سکے اور بعض صلاحیت و قابلیت والی چیزوں پر تو اس سے وجود کا فیضان ہو جائے اور بعض پر نہ ہو، بلکہ ضرور ہے کہ سب سے اس کو مساوات کی نسبت ہو اور بغیر کسی خلل کے ہر ایک کے لیے اس کا فیض عام ہو۔

لیکن اس پر بھی دلیل قایم ہو چکی ہے کہ سلسلۂ علیت و سببیّت میں بعض ممکنات بعض ممکنات سے پہلے بالذات پائے گئے ہیں، نیز بعض حوادث کو بعض حوادث کے پیچھے آتے ہوئے دیکھنا روزمرہ کا مشاہدہ ہے۔

میں کہتا ہوں کہ افاضہ اور صدور میں یہ اختلاف بالذات واجب الوجود کی وجہ سے نہیں ہے، بلکہ ماہیات کے ذاتی امکانات میں جو اختلاف ہے یا (مواد قابلہ میں جو استعدادی (صلاحیت کا اختلاف ہے) یہ اس کا نتیجہ ہے، الغرض اس امر میں تمام ممکنات مشترک ہیں کہ ان کے لیے اور ان کی ماہیت کے لیے ایک فی نفسہ ذاتی امکان ہے، پس اگر یہ امکان اس کے لیے کافی ہے کہ واجب الوجود سے اس پر وجود کا فیضان ہو جائے تو اس کے لیے لابدی اور ضروری ہے کہ ابداعی طور پر موجود ہو، (یعنی بغیر کسی شئے کے نیست سے ہست ہو جائے) اور اس کو کسی زمانے سے کوئی خصوصیت نہ ہو لیکن با ایں ہمہ یہ جائز ہو سکتا ہے کہ اس کے امکانات باہم اولویت اور اقدمیت، اشدیت میں متفاوت ہوں، آخر عقل ثانی کا امکان ظاہر ہے کہ عقل اول کے امکان کے مانند نہیں ہے اس لیے کہ عقل اول کا وجود عقل ثانی کے لیے ممنوع ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ عقل ثانی کے لیے مطلق وجود کا حصول دراصل اس وجود کے امکان کے ضمن میں ہوتا ہے، جو عقل اول کے بعد ہو، جیسے عقل اول کا امکان اسی وجود کے اعتبار سے ہوتا ہے جو وجود واجب کے بعد ہو، اور یہی حال تمام ان مخلوقات کا ہے جو ابداعی طور پر پیدا ہوتے ہیں اس کی کچھ تفصیل آگے بھی آئے گی۔

اور اگر اس قسم کے امکانات فیضان وجود کے لیے کافی نہ ہوں بلکہ ان کے سوا اور دوسرے شروط کی بھی ضرورت ہو جو اصل ماہیت پر زائد ہوں اور اس کے بعد وجود کے قبول کرنے کے لیے آمادہ ہو تو اس قسم کے ممکن کے امکان کی بھی دو قسمیں ہیں، ایک تو وہ امکان جو ماہیت کے لیے ذاتی طور پر ثابت ہو، اور یہ امکان یہ ہے کہ شے کا اس طرح ہونا کہ نفس اس کی ماہیت کے اعتبار سے یہ بات ہو کہ اس کے وجود یا عدم کے فرض کرنے سے محال لازم نہ آئے اور دوسرے کا نام امکان استعدادی ہے، اور اس کے بھی وہی معنی ہیں لیکن اس میں شے ممکن کے وجود خاص کا لحاظ کرنا پڑتا ہے، ایسا وجود خاص جس کا حصول بغیر چند شروط کے اجتماع اور موانع کے ارتفاع کے نہیں ہو سکتا۔

پس وہ جو کہا گیا ہے کہ (امکان استعدادی) امکان کے ایک مستقل معنی کا نام ہے، صحیح نہیں ہے، ہاں یہ دونوں موضوع کے لحاظ سے مختلف ہیں جیسا کہ تم قوت و فعل کی بحث میں آیندہ جانو گے،

پھر تم کو یہ معلوم ہونا چاہیئے کہ ان شرائط کے لیے ضروری ہے کہ ممکن کے وجود سے پہلے ہوں، اور تقدم بھی تقدم زمانی ہونا چاہیئے، ورنہ حادث حادث باقی نہیں رہے گا، اور یہ خلاف مفروض ہے، نیز یہ بھی لابدی ہے کہ اس استعداد کے حصول کے لیے ایسے حوادث سے گزر چکے ہوں جن کے لیے کوئی خاص حد مقرر نہیں کی جا سکتی۔

نیز یہ ضرور ہے کہ (ایسی شے ممکن) متجدّد الذات نو بہ نو ہونے والی ایسی ہویت ہو کہ نو پیدائی اور حدوث و انقضاء اور گزشتنی اور گزاشتنی اس کے ذاتی صفات ہوں، پھر اسی کے ساتھ ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ ان حوادث کا کوئی محل ہو جو ان حوادث کے بدولت پورے طور پر اس چیز کے قبول کرنے کے لیے تیار ہو، جس کا حدوث بعد کو ہوگا اور یہ مادہ ہے۔

مرحلۂ سوم

جعل اور اس کے متعلقات کی تحقیق

فصل

جعل کے متعلق محل نزاع کی تعیین اور متعلقہ اختلافات کے میدان کی تحدید

جعل کبھی بسیط ہوتا ہے یعنی خود براہ راست کسی شے کی (جاعل) سے ایسی بخشش و افاضہ کہ جس کا تعلق خود (مجعولوں) کی ذات سے ہو، اور ترکیب کی آلودگی سے وہ پاک ہو۔

اور جعل کبھی مؤلف و مرکب ہوتا ہے، جس کے معنی یہ ہیں کسی ایک چیز کو دوسری چیز بنانا، یا ایک شے کو دوسری شے کر دینا، اس جعل پر وہی اثر مرتب ہوتا ہے جسے ہلیۂ ترکیبیہ حملیہ کا مفاد کہتے ہیں، جعل بایں معنی دو طرفوں کو چاہتا ہے، یعنی یہاں دو چیزیں ہوں گی، ایک تو مجعول دوسری مجعول الیہ۔

اور جس نے یہ گمان کیا ہے کہ جعل مرکب، کی انتہا بھی بالآخر جعل بسیط ہی پر بایں معنی ہو جاتی ہے کہ آخر کار اس کا تعلق کسی ایک ہی شے سے باقی رہ جاتا ہے جیسے تلبس (آراستگی) یا صیرورۃ (ہو جانا) یا اتصاف، اتصاف کے ساتھ اتصاف کا حال ہے یا جو اس کی مماثل ایسی چیزیں ہوں جن کا تعلق (وجود پذیری) کے مراتب میں بالآخر شے واحد سے ہو جاتا ہے، لیکن یہ خیال درست نہیں ہے کیونکہ یہ اضافتیں اور نسبتیں، جیسے صیرورۃ (ہو جانا) یا اتصاف وغیرہ ہے کہ جعل کی دوسری قسم (یعنی جعل مرکب) کے اندر ان کی شرکت اس حیثیت سے ہوتی ہے، کہ اس جعل کے دونوں اطراف کے لحاظ کے لیے ان کو بطور آئینے کے استعمال کیا جاتا ہے، یا دونوں اطراف میں سے ایک کو دوسری کے ساتھ جو نسبت ہوتی ہے اس نسبت کے لحاظ کا ان کو آلہ بنایا جاتا ہے، پس جعل مرکب کے اندر ان نسبتوں کی شرکت اور

ان کا دخول صرف ضمنی اور تبعی ہی طور پر ہو سکتا ہے، نہ کہ استقلالی حیثیت سے،
اور اگر ان نسبتوں کو بالذات التفات و توجہ کا مرکز بنا لیا جائے اور ان کے ساتھ استقلالی لحاظ کا تعلق اس طرح پیدا ہو جائے کہ ان نسبتوں کو بجائے خود منجملہ دیگر ماہیتوں کے مستقل ماہیت کی حیثیت عطا کی جائے خواہ ان کا شمار خارجی ماہیتوں میں ہو یا ذہنی میں تو اس کے بعد ان کے متعلق نئے سرے سے یہ سوال اٹھے گا کہ نفس اپنی ذات کے اعتبار سے آیا یہ کسی جاعل اور خالق کی محتاج ہیں یا اس حیثیت سے تو جاعل سے مستغنی اور بے نیاز ہے، لیکن جب ان کا اتصاف کسی ایسی چیز سے ہوتا ہے جو اس کی ذات کے قوام میں شریک نہیں ہے تو اس اتصاف میں وہ جاعل کی محتاج ہو جاتی ہیں۔

(بہرحال میں جس بنیاد پر اس گمان کو غلط خیال کرتا ہوں) اس کی دلیل بالکل واضح ہے، بلکہ عالم ذہنی میں اس کی ایک عمدہ نظیر بھی ہے، جس سے میرے مقصد کے سمجھنے میں آسانی ہو گی میری مراد تصور و تصدیق سے ہے،

دیکھو! تصور ادراک کی ایک ایسی قسم ہے کہ اس کا تعلق بجز شے کی ماہیت کے کسی دوسری چیز کے ساتھ ہو ہی نہیں سکتا، خواہ کوئی سی چیز ہو، لیکن تصور کا تعلق صرف اس شے کی ماہیت ہی سے ہو گا، مگر اسی ادراک کی دوسری قسم تصدیق ہے کہ ہمیشہ دو اطراف یعنی موضوع و محمول کو اس طرح چاہتی ہے کہ ان دونوں کے درمیان نسبت تبعی اور طفیلی طور پر داخل ہو، الغرض ذہن میں خود شے کا حصول یہ تو تصور کا اثر ہے، اور کسی ایک چیز کا دوسری چیز ہو جانا، یا بن جانا یہ تصدیق کا اثر ہے۔

(اب یہ بات معلوم ہونی چاہیے) کہ جعل مرکب کا تعلق صرف ان عرضی امور کے ساتھ مخصوص ہے جو (ماہیت کو خارج سے) لاحق ہوتے ہیں، کیونکہ واقع میں ذات ان عوارض سے خالی ہوتی ہے (اس لیے ضرورت ہوتی ہے کہ کوئی باہر سے اس میں ان عرضیات کا اضافہ کرے)۔

نیز جعل مؤلف کے متعلق ایک قانون یہ بھی ہے کہ خود کسی شے اور اس کی نفس ذات کے درمیان یا شے اور اس کی ذاتی کے درمیان

جعل مؤلف حائل نہیں ہو سکتا' اور نہ اس کی ضرورت کبھی واقع ہو سکتی ہے' مثلاً "انسان انسان ہے" یا "انسان حیوان ہے" (اس کے لیے جعل مؤلف کی ضرورت نہیں ہے) کیونکہ کسی شے کا خود اپنی ذات ہونا یا بعض ذاتیات ہونا' یہ تو ایک امر ضروری ہے' اور ضروری ظاہر ہے کہ جاعل سے مستغنی اور بے نیاز ہوتا ہے'۔

میں یہ نہیں کہہ رہا ہوں کہ نفس شے کا حصول یا شے کے مقومات و ذاتیات کا حصول یہ علت اور سبب سے بالبداہتہ بے نیاز و مستغنی ہے' کیونکہ "معلم اول" اور رواقیوں کے پیروکاروں کے درمیان اختلاف کا جو میدان ہے وہ تو یہی ہے اس وجہ سے کہ معدوم کی نفی خود اپنی ذات سے بھی ہو سکتی ہے' جیسا کہ متکلین کے ایک گروہ کے سوا سب کے نزدیک مسلم ہے' اس لیے اس پر تو سب متفق ہیں کہ مطلق وجود سے کسی شے کا تقوم جدا نہیں ہو سکتا' لیکن اس کے بعد نزاع کی ابتدا گزشتہ بالا مسئلے سے ہوتی ہے' اس سے پہلے بھی ان کے بعض ہوساتِ کا تذکرہ میں نے کیا ہے' مثلاً عام مشائین ادھر گئے ہیں کہ جاعل کا پہلا اثر وجود معلول ہے جس کی تفسیر متاخرین نے موجودیت سے کی ہے' یعنی معلول کی ماہیت کا وجود کے ساتھ اتصاف (جیسا کہ میں نے پہلے بھی بیان کیا ہے) ورنہ کسی نے یہ نہیں کہا ہے کہ جاعل کا پہلا اثر اتصاف کی ماہیت ہے' یا معلول کی ذات ہے' یا خود وجود ہے' کیونکہ اپنے تصوری حقایق کے لحاظ سے ماہیتیں ان لوگوں کے خیال میں جاعل سے مستغنی و بے نیاز ہیں'۔

اور حکما کا دوسرا گروہ جو اشراقیوں کے نام سے مشہور ہے' ان کا مسلک یہ ہے کہ جاعل کا اثر اور وہ چیز جسے جاعل اولاً اور بالذات پیدا کرتا ہے وہ خود ماہیت ہی ہوتی ہے' پھر جاعل کے اس جعل کو ماہیت کا موجود ہونا خود بخود اس طور پر لازم اور ضروری ہو جاتا ہے جس میں جاعل کی طرف سے نہ وجود کا افاضہ ہوتا ہے اور نہ (وجود کے ساتھ ماہیت کو جو اتصاف ہوا ہے) اس اتصاف کا کیونکہ وجود اور اتصاف یہ دونوں چیزیں صرف ذہنی باتیں ہیں' جن کا مصداق خود وہ ماہیت ہے جو جاعل سے صادر ہوتی ہے' گویا جس طرح ذات کے ذات ہونے کا مصداق خود ذات اس طور پر ہوتی ہے کہ اس کے لیے یعنی مصداق بننے کے لیے دوسرے امر کی ضرورت قطعاً نہیں ہوتی' آخر معلول کی ذات مثلاً انسان کی ذات

جب علت سے صادر ہو جائے تو ظاہر ہے کہ اس صدور کے بعد پھر اس کو کسی ایسے جاعل کی کیا حاجت ہے جو انسان کی ذات کو انسان بنا دے' الغرض ماہیت جاعل سے صادر ہونے کے بعد جاعل اور خالق سے مستغنی ہو جاتی ہے' یہ وہم یہاں کسی کو نہ ہو کہ ذات کا خود ذات ہونا خود ذات پر مبنی ہے' اور ذات چونکہ مجعول و مخلوق ہے اور جاعل و خالق کی محتاج ہے' تو اس بنیاد پر یہ نسبت (یعنی ذات کا ذات ہونا) یہ بھی جاعل کی محتاج ہو گی' اور اس کی مخلوق ہو گی' اسی طرح یہ بات بھی ہے کہ ذات کا اس طرز پر موجود ہونا بھی تو ظاہر ہے کہ اس جعل سابق کا محتاج ہے' کیونکہ اس کے جواب میں میں یہ کہتا ہوں کہ اس احتیاج میں جو کسی شے کو بالذات کسی سے ہو اور اس میں جو احتیاج بالعرض ہو' اور محض اتفاقی ہو' بہت فرق ہے' پس بلاشبہ ذاتیات کا ذات پر صدق یا لوازم ماہیات کا ماہیات سے تعلق یہ کسی جاعل کی جعل و ساخت یا کسی موثر کی تاثیری کار فرمائی کا قطعاً محتاج نہیں ہے' بلکہ ان امور کا جعل اور ان کی آفرینش وجوداً و عدماً ذات کی آفرینش اور جعل کی تابع ہے۔

پس اگر ذات مجعول و مخلوق ہے تو اس کے لوازم اور اس کے ذاتیات سب ہی اسی جعل و خلق کے ذریعے سے مجعول ہو گئے' جو ذات سے متعلق ہوا تھا' اور اگر ذات ہی غیر مجعول و غیر مخلوق ہے تو ان کے ذاتیات اور لوازم بھی غیر مجعول ہی رہیں گے' اور اسی بے جعلی کے اعتبار سے غیر مجعول رہیں گے۔ جو ذات کے لیے ثابت تھی' اور جس طرح ازلی ضرورت اور وجوب' علت کی احتیاج کا ازالہ کر دیتے ہیں' یہی حال ذاتی ضرورت اور وجوب کا بھی ہے' البتہ دونوں میں اگر کچھ فرق بھی ہے تو یہ ہے کہ پہلی صورت یعنی ازلی ضرورت میں تبعی اور طفیلی احتیاج بھی باقی نہیں رہتا' بخلاف دوسری صورت کے یعنی "ذاتی ضرورت" سے اس احتیاج کا ازالہ نہیں ہوتا'

الغرض جاعل اور خالق انسان کی ماہیت کو بناتا اور اس کام کو کرتا ہے پھر یہی انسان انسان بھی ہے' اور حیوان بھی' اور یہی تعلم و کسب کے لائق جس میں کسی جعل مؤلف کو قطعاً دخل نہیں ہے اور نہ یہ باتیں خود جعل بسیط کے نتائج ہیں جیسا کہ محقق دوانی اور ان کے شاگردوں نے یہ سمجھ کر کہ یہی

اشراقیوں کا مذہب ہے قابل قبول خیال کیا ہے، حالانکہ اشراقیوں کے اس قول کا کہ "ماہیتوں کے ذاتیات بجنسہ ماہیت کے جعل سے مجعول ہوتے ہیں" اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ انسان کا انسان ہونا یا حیوان ہونا یعنی ان دونوں کے حمل کا مصداق ہونا، یہ اس کا نتیجہ ہوتا ہے، کہ جاعل نے اسے بنایا ہے بلکہ ان کی غرض یہ ہوتی ہے کہ ماہیت کا جعل بجنسہ اس کا جعل بسیط ہے، بلکہ جعل بسیط کا ابتدائی تعلق دراصل ذاتیات ومقومات سے ہوتا ہے پھر ماہیت سے، پھر لوازم سے جو اس پر خود مرتب ہو جاتے ہیں، جس میں بالذات جعل کا کوئی تعلق نہیں ہوتا، اور اگر وجود کی مجعولیت کے نظریے کو مان لیا جائے جیسا کہ مشائیوں کا خیال ہے، تو اس قاعدے پر بھی وجود کا ماہیت ہونا، یا ماہیت کا خود اپنے لیے ثابت ہونا، یا اپنے ذاتیات کے لیے ثابت ہونا، ان تمام حالات میں بات وہی رہے گی جو اشراقیوں کے مسلک کے رو سے لازم آئی تھی، باقی معدوم سے خود اس کی ذات کی نفی کا جائز ہونا، اس بنیاد پر شے کا اپنے نفس پر محمول ہونا، (یا شے کا اپنے لیے خود ثابت ہونا) جعل کے احتیاج کو ثابت نہیں کرتا، بلکہ صرف اس بات کو کہ جعل کا ذات سے (جیسا کہ اشراقیوں کا خیال ہے) یا وجود سے (جیسا کہ مشائیوں کا خیال ہے) تعلق ہو (لیکن یہ کہ شے کا اپنے نفس کے لیے ثبوت یہ کسی جاعل کا محتاج ہے یہ ثابت نہیں ہوتا)۔

فصل

"جن لوگوں کا یہ خیال ہے کہ وجود میں معلول بننے کی صلاحیت ہے، ان کے خیالات کے تناقض وتضاد کی طرف اس فصل میں اشارہ کیا جائے گا۔"

قدیم فلاسفہ نے اپنے پچھلوں کے لیے کوئی ایسی دلیل ترکے میں نہیں چھوڑی ہے جس سے ان دونوں مسلکوں (جعل بسیط یا جعل مؤلف) میں سے کسی ایک کی صحت ثابت ہو، بلکہ دونوں فریقوں کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر ایک بداہت کا مدعی ہے، کیونکہ پہلوں کے کلام میں مجھے آج تک کوئی دلیل ان دونوں مسلکوں میں سے کسی ایک کے متعلق نہیں ملی، بلکہ ہر ایک نے صرف اشاروں اور محض تنبیہوں سے کام نکالنا چاہا ہے، لیکن بعض دفعہ ان میں کچھ لوگ ایسے بھی ہیں جنھوں نے یہ ثابت کرنے کے لیے کہ وجود معلول بننے کے لایق نہیں ہے، چند ایسے وجوہ پیش کیے ہیں،

جو سب اس پر مبنی ہیں کہ وجود ایک اعتباری اور محض عارضی و ذہنی بات ہے پس بالذات حدوث، زوال، طریان، وغیرہ صفات سے موصوف نہیں ہو سکتا، بلکہ ان صفات سے کوئی اگر موصوف ہو سکتا ہے تو وہ ماہیت ہی ہو سکتی ہے، مثلاً یہ کہنا درست ہے کہ "انسان موجود ہے" یا "انسان حادث ہے" "انسان معدوم ہے" "انسان زوال پذیر ہے" بخلاف وجود کے کہ وہ تقسیم نہیں ہو سکتا، ایسی صورت میں صرف وجود کو معلول کیسے قرار دیا جا سکتا ہے؟

لیکن اللہ کے فضل اور اس کی تائید سے ہم نے ان تمام عقدوں اور تمام مشکلات کو وجود کے مباحث میں حل کر کے اور اچھی طرح کھول کر رکھدیا ہے فالحمد للہ۔

متاخرین میں سے بعضوں نے وجود کے معلول ہونے کو اس دلیل سے باطل کیا ہے کہ اگر علت کی تاثیر فقط وجود میں اثر انداز ہو گی تو لازم آتا ہے کہ ایک شے کے جتنے معلول ہوں سب کے سب دوسری علتوں کے معلول بن جائیں، اور یہ بھی لازم آتا ہے کہ کسی ایک شے کی علت ہر شے کی علت بن جائے، لازم کا بطلان ظاہر ہے، پس یہی حال ملزوم کا بھی ہونا چاہیے، ملازمے کی تقریر یہ ہے:۔

(ظاہر ہے) کہ وجود ایک واحد حقیقت ہے، پس ہر وجود کی علت بننے کی صلاحیت اپنے اندر رکھتی ہے، (اس اجمال کی تفصیل کو اس مثال سے سمجھنا چاہیے) فرض کیجیے کہ پانی جو گرم نہ تھا اس کو گرم کر دیا گیا، اب ظاہر ہے کہ اس پانی میں جو گرمی پیدا ہوئی یہ بھی منجملہ ماہیتوں کے ایک ماہیت ہے، اب اس ماہیت کا صدور ان مبادی (اور علل و اسباب سے جو عالم مادی سے وراء اور جدا ہیں) یعنی مبادی مفارقہ سے ان کا صدور کسی حادث شرط پر موقوف ہو گا یا نہیں موقوف ہو گا، اگر نہیں موقوف ہو گا تو ایسی صورت میں اس حرارت اور گرمی کا وجود دائمی ہو جائے گا، کیونکہ جب ماہیت قابل ہو، اور فاعل فیاض ہو، اور ایسا فیاض جس کا فیض ابدی ہو، تو اس کے فیض کے لیے دوام ضروری ہے۔

یا اس کا صدور کسی شرط حادث پر موقوف ہو گا، اب سوال یہ ہے کہ اس شرط پر جو چیز موقوف ہے وہ کون ہے، آیا اس گرمی و حرارت کا وجود اس پر موقوف ہے یا اس کی ماہیت، گرمی کے وجود کا اس پر موقوف ہونا، یہ تو

بالکل مہمل اور باطل ہے اس لیے کہ وجود کے اعتبار سے حرارت کا وجود اور برودت کا وجود دونوں باہم ہم مثل ہیں اور ایک دوسرے کے مساوی ہیں، پس جس طرح برودت کے وجود کی شرط یہ ہے کہ پانی سے اتصال ہو اسی طرح اب چاہیے کہ حرارت کے وجود کی شرط بھی پانی کا اتصال ہی ہو، کیونکہ (نفس وجود حرارت و برودت کے باہم مماثل ہیں پس ایک مثل کے لیے جو شرط ہے وہی دوسرے کے لیے بھی ہوگی) اور اگر یہ درست ہو جائے تو لازم آتا ہے کہ جب جسم کا پانی سے اتصال و ملاقات ہو، چاہیے کہ اس سے جسم میں گرمی پیدا ہو کیونکہ ماہیت تو صرف قابل ہے اور فاعل فیاض ہے، اور شرط بھی حاصل ہے، کیونکہ شرط اتصال و ملاقات تھی جو حاصل ہو گئی ہے، پس معلول کا ہونا ضروری ہو گیا اور اس سے یہ لازم آتا ہے کہ جس وقت دنیا میں کسی ایک شے کا بھی حصول و وجود ہو اسی کے ساتھ ہر شے کا حصول ہو جائے، یہاں تک کہ حوادث میں کسی حادث کا وجود کسی شرط یا اور کسی علت کے ساتھ وابستہ نہ رہے، (کیونکہ جب وجود ہی معلول ہے اور وجود سب کا ایک ہی ہے، پس جہاں ایک وجود بنا سب بن گیا، اور چونکہ معلولات میں بعضوں کا وجود اول کے ساتھ ساتھ ہے، اس لیے ہر چیز کا وجود قدیم ہے) ظاہر ہے کہ یہ ساری باتیں صرف خرافات اور رانتی لچر ہیں جن کو بداہت جھٹلا رہی ہے۔

پس ثابت ہوا کہ شرط پر جو چیز موقوف رہتی ہے وہ گرمی اور حرارت کا وجود نہیں ہے بلکہ اس کی ماہیت ہے، اس سے یہ نتیجہ پیدا ہوا کہ ممکنات کی جو علت ہے وہ ان ممکنات کے وجود کی فقط علت نہیں ہے، بلکہ یا تو وہ علت ماہیتوں کی ہے یا ماہیت اور وجود دونوں کی" انتہی کلامہ،

لیکن یہ بیان اول سے آخر تک رخنوں سے بھرا ہوا ہے، اس کی بنیاد ہر جگہ سے سست اور کمزور ہے بچند وجوہ، جن میں پہلی وجہ یہ ہے کہ وجود اگرچہ ایک واحد حقیقت ہے، لیکن وجود کے مختلف حصے اور مراتب، تقدم و تاخر، حاجت و بے نیازی کے اعتبار سے بہت مختلف ہیں جس کا بیان اس کتاب کے آغاز میں تفصیلاً ہو چکا ہے، ہاں! اگر وجود اگر کوئی کلی ماہیت، اور ایسی نوع ہوتی جس کے نیچے باہم مماثل افراد مندرج ہوں، اس صورت میں اس دلیل کے اندر کچھ جان ہوتی، مگر جب تم اس کو جان چکے ہو کہ وجود کوئی کلی ماہیت ہی نہیں ہے تو پھر وہ نوع، جنس، عرض وغیرہ

کیا ہو گی، البتہ اس سے ایک مصدری معنی کو عقل اس وقت انتزاع کرتی ہے جب اس کو اس حیثیت سے تصور کرتی ہے کہ ماہیت کو اس کا مفہوم عارض ہے، لیکن یہ مصدری معنی قطعاً وجود کی حقیقت نہیں ہے، جیسا کہ بار بار گزر چکا، پس اصل واقعہ یہی ہے کہ ہر ماہیت کا وجود نفس اپنی ذات کے اعتبار سے اس امر کو مقتضی ہوتا ہے کہ خاص اس ماہیت کے ساتھ وہ متعین ہو، جس میں کسی بیرونی اور زائد سبب کو دخل نہیں ہوتا، لیکن با ایں ہمہ وجود اور ماہیت کے معنی جدا جدا ہیں، جس کے امتیاز کی تہ تک پہنچنے کے لیے ضرورت ہے کہ انسان اپنے اندر لطافت پیدا کرے۔

خلاصہ یہ ہے کہ وجود نفس وجود ہونے کے اعتبار سے اگرچہ اس کی طرف کسی شے کا اضافہ نہ ہوا ہو خود وہی وجود بہ نفس نفیس علت بھی ہوتا ہے اور معلول بھی، شرط بھی ہوتا ہے اور مشروط بھی (اسی کے ساتھ) علّی وجود (یعنی جو علت بنتا ہے) وہ معلولی وجود کا غیر ہوتا ہے، اور شرطی وجود غیر شرطی کا غیر، اور یہ سب کرشمے نفس وجود ہی کے ہیں، بغیر اس بات کے کہ اس کی طرف کسی بیرونی ضمیمے کا انضمام ہو۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اس شخص نے جو تقریر کی ہے اس سے لازم آتا ہے کہ وجودِ واجب معلول اول کی علت نہ ہے، کیونکہ بجنسہٖ وہی دلیل یہاں بھی جاری ہوتی ہے، مثلاً جس طرح اس نے کہا تھا ہم یہاں یوں کہہ سکتے ہیں واجب کا وجود اگر معلول اول کی علت ہے تو سوال یہ ہے کہ اس کی علیت معلول اول کے وجود کے لحاظ سے ہے، یا اس کی ماہیت کے اعتبار سے، پہلی صورت جائز نہیں ہو سکتی کیونکہ وجود کی حقیقت تو ممکن و واجب سب میں ایک ہی واحد حقیقت ہے، پس جب معلول اول کا صدور واجب سے جائز ہوا تو چاہئے کہ معلول اول کا وجود تمام ممکنات کے وجود سے بھی صادر ہو سکے، حتیٰ کہ اعراض اور حرکات سے بھی، اور "دوتالی" کا بطلان ظاہر ہے، "فالمقدم" مثلہ۔

اور اگر ماہیت کے اعتبار سے ہے تو یہ بھی باطل ہے، کیونکہ واجب تعالیٰ کی کوئی ماہیت ہی اس وجود تام و کامل کے سوا نہیں ہوتی جس سے کوئی وجود اشد نہیں ہے۔"

اس شخص کو یہ بات بھی یہاں نفع نہیں پہنچا سکتی ہے کہ واجب میں وجود اس کی ذات کے لوازم میں سے ہے، یعنی ذات حق کا وجود عین نہیں ہے، اس لیے کہ براہین قاطعہ سے یہ امر ثابت ہو چکا ہے کہ وجود کے لیے یہ محال ہے کہ وہ اصطلاحی معنی میں اشیاء کے لوازم میں سے ہو۔

بہر حال اس سے یہ معلوم ہوا کہ وجود کی حقیقت واجب میں واجب ہے اور ممکن میں ممکن ہے، یعنی وجود ہی غنی بھی ہے فقیر بھی، متقدم بھی متاخر بھی، اور غنا، فقر، تقدم، تاخر، گویا اس کے لیے ایسے ہیں کہ ان کا شمار ان معانی میں ہو سکتا ہے جن سے وجود کا قوام بنیاد ہوتا ہے، یعنی معانی مقومہ میں سے ہے، نہ کہ عرضی لواحق۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ اس شخص نے جو یہ کہا ہے کہ حرارت کی ماہیت اگر کسی شرط و علت پر موقوف نہ ہو گی تو پھر اس کے وجود کو دوام حاصل ہو جائے گا، کیونکہ فاعل فیاض ہے، اور ازل سے ابد تک فیاض ہے، اور ماہیت بھی قبول کرنے کے لیے دائماً تیار ہے، اس لیے فیض کو بھی دائمی ہونا چاہیے، میں کہتا ہوں کہ یہ صرف ایک دعویٰ ہے جس کی کوئی وجہ وجیہ نہیں ہے، اور نہ بجائے خود یہ درست ہے، کیونکہ جو اس کے قائل ہیں کہ جاعل کا اثر ماہیت کا وجود ہے نہ کہ خود ماہیت، ان کا یہ مسلک قطعاً نہیں ہے کہ معلول اگر خود وجود ہو، تو اس کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ ایسی صورت میں ماہیت کا قوام اور اس کا تحصل وجود کے سوا کسی اور سے ہو گا، پھر اس بنیاد پر ماہیت وجود کے قبول کرنے کی علت قابلہ قرار دی جائے، بلکہ اس شخص کے نزدیک بھی خارج میں وجود کے سوا اور کوئی بالذات موجود نہیں ہے، باقی وہ چیز جس کا نام ماہیت رکھا گیا ہے تو وہ وجود کے ساتھ ایک خاص قسم کے اتحاد کے ساتھ متحد ہے، یعنی اس اتحاد کا مطلب یہ ہے کہ عقل میں اس بات کی گنجائش ہے کہ وہ وجودوں میں ہر وجود سے ایک معنی کا انتزاع کرے، اور وجود کو اس معنی کے ساتھ واقع میں متصف کرے، گویا محکی عنہ (جس سے حکایت کی جاتی ہے) وہ تو وجود ہے، اور ماہیت اسی محکی کی حکایت کا نام ہے، ماہیت کا حصول وجود سے اسی طرح ہوتا ہے جیسے سایے کا حصول شخص سے ہوتا ہے، کہ سایے کا وجود شخص کے سوا کہاں ہے، جیسا کہ ہم بار بار تمھیں سمجھاتے آ رہے ہیں۔

فصل
جن کا خیال ہے کہ علت کا اثر "ماہیت کو موجود کر دینا ہے" ان کے دلائل کی تنقید!

مشائیوں کے مسلک کے اثبات میں بعض متاخرین نے متعدد دلائل پیش کیے ہیں، جن میں ایک یہ ہے کہ جب ممکن کو فاعل و خالق کی ضرورت و حاجت محض امکان کی وجہ سے ہے، اور امکان ہی کے ساتھ یہ احتیاج وابستہ ہے تو اب ظاہر ہے کہ امکان کی حقیقت بجز اس کے کیا ہے کہ وجود کی جو نسبت ماہیت کے ساتھ ہے، اسی نسبت کی محض ایک کیفیت کا نام امکان ہے، ایسی صورت میں جاعل اور سبب کا حقیقی محتاج اور جاعل کا وہ خاص اثر جو اس کا تابع ہے اور اس پر مرتب ہوا ہے اولاً و بالذات صرف یہی نسبت ہو سکتی ہے، (جو وجود اور ماہیت کے درمیان ہے)۔

ایک دلیل ان لوگوں کی یہ بھی ہے کہ وجود کے متعلق جب یہ ثابت ہو چکا ہے کہ ممکن ماہیتوں پر یہ زائد ہوتا ہے، پس اس شکل میں خود امکانی ماہیتیں براہ راست لفظ موجود کی مصداق نہیں ہو سکتیں، اور اگر خود ماہیت لفظ موجود کی مصداق بننے کے لیے کافی ہو تو ایسی صورت میں ماہیت کو وجود کے ساتھ تو وہی نسبت ہو جائے گی جو نسبت ماہیت کو اپنے ذاتیات سے ہوتی ہے۔

ایک وجہ یہ بھی ہے کہ ماہیت کو وجود پر جو تقدم حاصل ہے یہ تقدم، تقدم و تاخر کی مشہور پانچ قسموں میں سے کسی ایک کے نیچے مندرج نہیں ہوتا، حالانکہ یہ قسم خارج از اقسام بیچگانہ محض اس بنیاد پر پیدا ہوئی تھی کہ ماہیت ہی کو مجعول قرار دیا گیا تھا، یہ بھی ان کی ایک دلیل ہے کہ کسی شے سے خود اس کی ذات کا سلب اور نفی وہاں تو محال ہے، جہاں وجود اس شے کی ذات کا عین ہو، لیکن ممکن ماہیتوں میں سلب ذات کا خود اسی ذات سے سلب محض اسی صورت میں محال رہے گا جب تک وہ ماہیت موجود رہے، یعنی اس کے ساتھ وجود کا بھی اعتبار کیا جائے، کیونکہ اگر وجود کا اعتبار نہ کیا جائے اور شے ممکن معدوم ہو جائے تو اس وقت کیا حرج ہے، اگر اس سے خود اس کی ذات کی نفی بھی کی جائے، کیونکہ معدوم ہے تو اس کے نفس کی نفی و سلب جائز ہے اس لیے کہ سالبہ تو موضوع کے معدوم و منتفی ہونے کے ساتھ بھی صادق آتا ہے، اور یہ بھی ظاہر ہے کہ ممکن کی نفس ذات، عدم سے بھی انکار نہیں کر سکتی گویا مرتبۂ ذات

ہیں (ممکن کی ذات خود ممکن کی ذات بھی نہیں ہوتی) بلکہ اس مرتبے میں "لیس ھو" "وہ نہیں" کی مصداق ہوتی اسی لیے اللہ تعالیٰ کے اسماء میں ان ناموں کو بھی داخل کیا گیا ہے،

یاھو یا من ھو یا من لا ھو الا ھو،

اے وہ! اے جو کہ وہ ہے! اے وہ جو کہ نہیں ہے لیکن وہی

بہرحال امکانی ماہیتیں جب تک موجود نہ ہوں گی اس وقت تک وہ خود اپنی ذات پر بھی صادق نہیں آسکتیں، پس نتیجہ یہ نکلا کہ جاعل کی طرف بالذات ممکن کو محتاج کرنے والی بات وہ ممکن کا موجود ہی ہونا ہے نہ کہ اس کی نفس ماہیت۔

ان دلیلوں میں سے پہلی دلیل کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ امکان کے متعلق جمہور میں جو بات عام طور سے مشہور ہے اس سے امکان کی ذات بہت ارفع و بلند ہے جس کی تحقیق گزر بھی چکی ہے۔

دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ وجود کو محمول کرنے کی صورت میں اس حمل کا مصداق دراصل خود ماہیت ہی ہوتی ہے لیکن بایں طور کہ ہر قسم کے غیر سے اس وقت قطع نظر کر لیا گیا ہو جیسے ذاتیات کے حمل کا حال ہے، یہ نہیں ہوتا ہے کہ وجود کے حمل کرنے کے وقت ماہیت میں کسی جدید امر کے انضمام کی ضرورت ہوتی ہے، یا کسی اور دوسری حیثیت کی، جیسا کہ وجود کے سوا اور دوسرے عوارض کا حال ہے، بلکہ وجود کے حمل کا مصداق خود ماہیت اس حیثیت سے ہوتی ہے کہ جاعل سے صادر ہو کر نفس اپنے اس تقرر کی بنیاد پر وہ اس کی مصداق ہے، اور یہ حیثیت بھی محکوم علیہ کی ذات سے خارج ہے، لیکن حکم اس پر موقوف ہے اس لیے اس کو توقیفی حیثیت کہتے ہیں، نہ کہ وہ تقییدی ہے، یعنی محکوم علیہ کی جزو ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ ماہیت جب تک جاعل سے صادر نہ ہوے اس پر ذاتیات ہوں کہ عرضیات کسی کا حمل درست نہیں ہو سکتا، اور جب جاعل سے ماہیت صادر ہو جائے تو اس پر ذاتیات کا صدق ہوگا، لیکن اس حیثیت سے نہیں کہ وہ جاعل سے صادر ہوئی ہے، بلکہ یہ صدق توقیتی ہے، یعنی اس وقت میں یہ صدق ہو توقیفی نہیں ہے، یعنی اس حیثیت پر یہ صدق موقوف نہ تھا، رہا وجود تو اس کا صدق ماہیت پر اس نقطۂ نظر کو سامنے رکھنے کے ساتھ ہوتا ہے کہ ماہیت جاعل سے صادر ہو چکی ہے، یعنی وجود کا صدق

اسی وجہ سے ہے اور اسی وقت ہو سکتا ہے جب وہ جاعل سے صادر ہو لے،
تیسری دلیل کا جواب لوگوں نے یہ دیا ہے کہ ماہیت کا وجود پہ تقدم اگر سبقت اور تقدم کے اقسام خمسہ میں سے خارج ہو جائے تو اس میں مضائقہ کیا ہے، جب کہ برہان اس تقدم کی تصحیح کرتا ہو، اسی لیے اس تقدم کا مستقل نام رکھا گیا ہے، اور کہا جاتا ہے، کہ یہ "تقدم وسبق" بالماہیتہ ہے" اسی طرح ماہیات کی ذاتیات کو خود ماہیت پر تقدم بالماہیتہ بھی حاصل ہوتا ہے اور تقدم بالطبع بھی (یعنی وہ تقدم جو جزء کو کل پر ہوتا ہے) لیکن دونوں دو اعتبار سے ثابت ہوتے ہیں،
چوتھی دلیل کا جواب یہ ہے کہ معدوم سے خود اس کی ذات کے سلب و نفی کا جائز ہونا یہ اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ ممکن سے اس کی ذات کا سلب و نفی مطلقاً جائز ہو جائے، آخر وجود کا عدم اعتبار یہ اور بات ہے، اور عدم وجود کا اعتبار یہ بالکل ایک دوسری بات ہے، خود اپنی ذات پر کسی شئے کا بوقت وجود صادق آنا یہ اس امر کو مستلزم نہیں ہے کہ یہی صدق اس وقت بھی درست ہو جب شئے کو وجود کے ساتھ مشروط کر لیا جائے، ان حالات میں ذاتیات کا اپنے موضوع پر محمول ہونا اس پر موقوف ہوگا کہ جب تک ذات مجعول اور موجود رہے، اور حقیقت واجبہ میں وجود کا حمل ذات پر اور ذات کا حمل وجود پر ان سب کا مصداق خود ازلی سرمدی ذات بغیر کسی تقیید، توقیف، توقیت کے ہے، اسی اعتبار سے "مطلق ہُو" ذات حق تعالیٰ میں منحصر ہے، اور ہُو مطلق" بجز اس کے اور کوئی نہیں ہو سکتا،
صاحب اشراق نے اس دعوے پر کہ "ماہیات ہی مجعول بجعل بسیط ہیں" یہ دلیل قایم کی ہے کہ وجود جب صرف ایک اعتباری امر ہے تو علت کو معلول پر تقدم ماہیت کے سوا اور کسی اعتبار سے نہیں ہو سکتا ایسی صورت میں گویا معلول کا جوہر دراصل علت کے جوہر کا ظل اور سایہ ہوگا، اور علت کی جوہریت معلول کی جوہریت سے مقدم ہوگی،
اسی کے قریب وہ بات ہے جس کا ذکر بعض فضلا نے کیا ہے، کہ ہم بالبداہتہ اس بات کو جانتے ہیں کہ جاعل کا پہلا اثر بجز ایسے موجود کے جو معلول ہو کوئی دوسرا نہیں ہے، اور اس میں شبہہ نہیں ہے کہ معلول موجود ماہیت ہی ہو سکتی ہے، کیونکہ وجود کے ساتھ اتصاف وغیرہ یہ سب تو اعتباری امور ہیں،

اور اس سے بھی زیادہ استوار و محکم بات یہ ہے جو سیدنا الاستاذ نے ارشاد فرمائی ہے:۔ فرماتے ہیں،

"اگر خود ماہیت ہی کا قوام وجود کے حمل کی تصحیح کے لیے اور اس کے مصداق بننے کے لیے کافی ہو تو اب اندازہ لگاؤ کہ اگر ماہیت نفس ذات کے اعتبار سے مستغنی ہو جائے، اور اپنے اصل قوام کی رو سے فاعل سے بے نیاز ہو جائے، تو اس صورت میں وجود کا حمل اس پر نفس ذات کے اعتبار سے ہوگا یعنی جس کا دوسرا مطلب یہ ہوا کہ ماہیت امکان کی اقلیم سے نکل گئی، حالانکہ یہ باطل ہے، پس نتیجہ یہی ہوا کہ ماہیت اپنے قوام اور تقرر میں فاعل کی محتاج اس حیثیت سے ہے کہ موجود ہونے کا حکم اس پر لگایا جائے،

اور نفس ماہیت ہر اعتبارات صرف نفی محض، اور لیس بسیط اور سلب صرف اور استعداد خالص، قوت محض ہے پھر اس کا موجد خالق و آفریدگار اس کو تقرر اور ہستی کی طرف جعل بسیط کے ذریعے سے لاتا ہے جس پر پیچھے سے وجود لزومی طور پر بغیر جعل مولف کے توسط کے ماہیت پر مرتب ہو جاتا ہے"

سیدنا الاستاذ کی بجنسہ عبارت ختم ہو گئی اس کتاب میں برکت حاصل کرنے کے لیے ان کی عبارت شریفہ کو میں نے نقل کیا ہے۔

ایک بحث اور مقابلہ

لیکن ابھی ان لوگوں سے بحث اور زور آزمائی کی گنجائش باقی ہے، بہر حال تم کو یہ معلوم ہونا چاہیے (یہ لوگ یعنی جعل بسیط والے) ان سب کی تقریر و تحریر دلائل و حجج کی بنیاد اس پر ہے کہ وجود ایک عقلی اعتباری امر ہے جس کے معنی وہی مصدری موجودیت ہے جو صرف ایک انتزاعی بات ہے، گویا جیسے شیئیت، ممکنیت وغیرہ کا حال ہے۔

لیکن ہم نے اس کو خوب کھول کر بیان کیا ہے کہ خاص خاص وجود در اصل حقیقی اور واقعی امور ہیں بلکہ تمام اشیا میں جو چیزیں سب سے زیادہ حقایق ہونے کی مستحق ہیں وہ یہی وجودات خاصہ ہیں، اور عام وجود یہ بلا شبہ ایک عقلی اور مصدری معنی ہے، جیسے مصدری حیوانیت وغیرہ،

ان دونوں قبیلوں میں جو فرق ہے اس کو میں ابھی بیان کر چکا ہوں اور آگے بھی تم پر یہ مسئلہ واضح ہوتا چلا جائے گا، اور جب بنیاد ہی ڈھادی گئی تو عمارت خود منہدم ہو گئی۔

پھر اس کو مان لینے کے بعد کہ وجود ایک اعتباری امر ہے اور اس کے سوا وہ کچھ نہیں ہے، لیکن اسی کے ساتھ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ جب وجود ماہیات پر محمول کیا جاتا ہے تو اس حمل کی مصداق نفس ماہیت ہی ہوتی ہے، جیسا کہ ان لوگوں کا خیال ہے، خواہ ماہیت کو وجود کا مصداق جاعل سے صادر ہونے کے بعد کیوں نہ ٹھیرایا جائے کیونکہ اگر یہ نہ مانا جائے گا تو ماہیت اپنے موجود ہونے میں جاعل سے مستغنی ہو جائے گی، بہر حال اگر اس طریقے سے بھی ماہیت کو وجود کے حمل کا مصداق قرار دیا جائے جب بھی یہ بات ناقابل فہم ہے، آخر یہ کیسے ہو سکتا ہے، ورنہ لازم آئے گا کہ امکان ذاتی سے منقلب ہو کر ایک حقیقت وجوب ذاتی کے احاطے میں داخل ہو گئی، کیونکہ ان لوگوں کے خیال میں واجب بالذات کے وجود کا مناط و مدار اس پہ ہے کہ واجب کی نفس حقیقت خود اپنی ذات کی حیثیت سے موجودیت کے انتزاع کا منشا ہے، اور اس کے حمل کا مصداق ہے، اور امکان ذاتی کا معیار ان کے مسلک میں فقط اس قدر ہے کہ نفس ممکن کی ذات بحیثیت ذات ممکن ہونے کے ایسی نہ ہو، (یعنی موجودیت کے انتزاع کی منشا نہ ہو) پس اگر ممکن جاعل سے صادر ہونے کے بعد اسس مقام میں ہو کہ موجودیت کے حمل کا مصداق خود اس کی ذات اس طور پر ہو کہ جس میں کسی دوسری شے کا قطعی طور پر خیال نہ کیا گیا ہو، بلکہ اس کی ذات کے سوا ہر اعتبار سے قطع نظر کر لیا گیا ہو تو ایسی صورت میں وجود تو امکانی ماہیت کا ذاتی ہو جائے گا، اور وجود و ذاتیات کے حمل میں یہ فرق پیدا کرنا مفید نہیں ہو سکتا، کیونکہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ماہیت کا علت سے صادر ہونا یا ماہیت کا علت کے ساتھ مرتبط اور وابستہ ہونا یا ایسی قسم کی کوئی اور حیثیت ماہیت کے ساتھ اس وقت ماخوذ ہوتی ہے یا نہیں ہوتی ہے، جب ماہیت کو وجود کا محکی عنہ قرار دیا جائے، اگر اس وقت یہ حیثیتیں ماخوذ نہیں ہوتی ہیں، تو جو دقت پہلے پیش آتی تھی وہی پھر سامنے آجاتی ہے، یعنی امکان ذاتی وجوب ذاتی بن جاتا ہے، اور اگر یہ حیثیتیں ماخوذ ہوتی ہیں تو وجود کے محکی عنہ میں بھی یہ حیثیتیں داخل ہو جائیں گی، گویا موجود کے حمل کا جو مصداق ہے اس مصداق میں یہ شریک ہو جائیں گی، ایسی صورت میں یہ ماننا پڑے گا کہ جاعل اور خالق سے جو چیز صادر ہوئی اور جو اثر اس کے جعل اور خلق و آفرینش پر مرتب ہوا، وہ یہ مجموعہ ہے یعنی ماہیت اور وہ حیثیت جو اس کے ساتھ ماخوذ ہے، پس ماہیت کا وجود

وہی حیثیت قرار پائے گی اور فاعل و خالق کا اثر وجود کے ساتھ ماہیت کا اتصاف ٹھیرے گا جیسا کہ مشائی حکما کی وہ رائے ہے جس کی شرح پہلے ہو چکی ہے۔

اس مقام پر زیادہ حیرت تو علامہ دوانی سے ہے' ایک طرف ان کو اس مسئلے میں غلو ہے کہ فاعل کا اثر وجود نہیں بلکہ ماہیت صرف اپنی ذات کی حیثیت سے ہے لیکن دوسری طرف یہی دوانی اپنے بعض تعلیقات میں لکھتے ہیں:۔

"وہ کہ ان کے نزدیک واجب کی حقیقت صرف وجود ہے' ایسا وجود جو محض ہستی ہی ہستی ہے' اور جو خود اپنی ذات کے ساتھ قائم ہے' اور اپنی ذات میں ہر قسم کے قیود' اور اعتبارات سے وہ پاک اور منزہ ہے' ایسی صورت میں واجب ایک ایسا موجود ہے' جو خود اپنی ذات کے ساتھ موجود ہے' اور اس کا تشخص بھی اس کی ذات کا اقتضاء ہے' وہ بذات خود عالم ہے بذات خود قادر ہے' مطلب یہ ہے کہ جس قسم کے صفات بھی اس پر محمول کیے جائیں' ان کا مصداق صرف اس کی وہی بسیط ھویت اور شخصیت ہے' جس میں کسی قسم کی کثرت کسی جہت سے ممکن نہیں' اسی طرح واجب کے سوا اور جن چیزوں کو موجود کہا جاتا ہے' اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وجود مطلق کے کسی حصے کی وہ چیز کسی بیرونی سبب کی وجہ سے معروض اور موصوف ہے' یعنی اس کو دوسرے لفظوں میں یوں سمجھا جائے' کہ ایسے موجودات کی صورت یہ ہوتی ہے' کہ فاعل اور جاعل ان کو اس طرح بناتا ہے' کہ اگر ان چیزوں کو عقل اپنے سامنے رکھ کر سوچے تو وجود اور ہستی کو ان سے پیدا کر سکتی ہے' گویا یہ حیثیت جو اس شئے میں پیدا ہوئی تو فاعل کی وجہ سے پیدا ہوئی' ورنہ نفس اس کی ذات کا یہ اقتضاء نہ تھا' بخلاف اول (یعنی واجب کے کہ اس میں کسی فاعل کو دخل نہیں)۔

بعض فقروں کو میں نے چھوڑ دیا۔ اس کے بعد دوانی لکھتے ہیں:۔

"یہ معنی جو (موجودات میں) مشترک ہے' اور سب کے لیے عام ہے' اس کا شمار معقولات ثانیہ میں کیا جاتا ہے اور اس لحاظ سے یہ ان دونوں (یعنی واجب و ممکن) میں سے کسی ایک کا بھی عین نہیں ہے' ہاں اس مفہوم کا جب اطلاق کیا جاتا ہے' تو اس کا مصداق واجب میں خود اس کی ذات نفس اپنی ذات کی

حیثیت سے ہوتی ہے، اور واجب کے سوا جتنے موجودات ہیں، ان میں اس کا مصداق ذات ہی ہوتی ہے، لیکن اس حیثیت سے وہ غیر کی مخلوق اور مجعول ہے الحاصل اس مفہوم کا محمول تو ہر ایک میں ذہنی اعتبار سے ایک ایسا امر ہے، جو ذات پر زائد ہے لیکن وہ چیز جو اس مفہوم اور محمول کے انتزاع کا مبدء اور منشا ہے، ممکن کے اندر تو ممکن کی ذات بایں حیثیت ہے کہ وہ فاعل سے حاصل ہوئی ہے، اور واجب میں واجب کی خود ذات نفس اپنی ذات کی حیثیت سے ہے کیونکہ واجب جیسا کہ ابھی بیان کیا گیا، ان لوگوں کے نزدیک ایک خود قائم بالذات حقیقت ہے "گویا واجب کی خود ذات ایسی ہے، کہ جب عقل اس کو لحاظ کرتی ہے تو اس سے وجود کا انتزاع ہوتا ہے۔ بخلاف ان امور کے جو واجب نہیں ہیں" انتہیٰ کلام الدوانی

خلاصہ یہ ہے کہ امکانی حقائق اور ماہیتوں کا موجود ہونا ان لوگوں کے خیال میں یا تو کسی شئے یعنی وجود کے انضمام اور جوڑنے کا نتیجہ ہوتا ہے، جیسا کہ مشائیوں سے منقول ہے، یا یہ کہ صرف فاعل ماہیت کا افادہ اور افاضہ فرماتا ہے، جیسا کہ اشراقیوں کے متعلق مشہور کیا گیا ہے، یا یہ کہ فاعل کا صرف ان ماہیتوں کو اپنی ذات کی طرف منسوب کر لینا، یا اپنے ساتھ اس کو ربط عطا کرنا، یہی اس ماہیت کی موجودیت ہے، اسی بنیاد پر، کوئی ماہیت موجود سمجھی جاتی ہے، جیسا کہ بعض لاہوتی خیال کے حکمار کی طرف منسوب ہے، پہلی شکل تو ان لوگوں کے نزدیک باطل ہی ہے، دوسری کے بطلان کو میں نے بیان کیا۔ اس لیے جو صورت باقی رہ گئی وہ صرف تیسری ہے، پس کسی امر کا مخلوق و مجعول ہونا، اب صرف یہ ٹھیرا، کہ ماہیت کا مرتبط اور منسوب ہونا، بس یہی اس کا موجود ہونا ہے، مقصد یہ ہے کہ ماہیت کی نسبت کے ساتھ جو ترکیبی ہیئت پیدا ہوتی ہے، وہی مجعول اور مخلوق ہے، اس شق پر پھر یہ ماننا پڑے گا کہ ماہیتوں کے ساتھ جعل مرکب کا تعلق ہوتا ہے، یعنی ماہیت اور وجود کے درمیان جعل مرکب کو تسلیم کرنا ناگزیر ہو جاتا ہے اس رائے کی تغلیط کی ایک صورت یہ بھی ہے، کہ یوں تقریر کی جائے "اگر ماہیت نفس اپنی ذات کے قوام کے لحاظ سے جاعل کی محتاج ہوتی ہے، تو اس وقت یہ لازم آتا ہے، کہ جاعل ماہیت کی نفس ذات کو مرتبۂ ذات میں قوام بخشتا ہے، گویا اس مرتبے میں ماہیت کی ذات کا وہ مقوم ہے،

ایسی صورت میں یہ ماننا پڑے گا، کہ جاعل کو ماہیت پر اس قسم کا تقدم حاصل ہے، جیسا کہ کسی ذاتی کو اس شئے پر تقدم حاصل ہوتا ہے، جس کی وہ ذاتی ہوتی ہے یعنی اس کو تقدم بالماہیتہ حاصل ہو، اور اس کے وہ لوگ قائل بھی ہیں، اور اگر اس کو تسلیم کر لیا جاتا ہے، تو پھر یہ بھی تسلیم کرنا پڑے گا، کہ ماہیت کا تصور فاعل اور فاعل کے ساتھ جو اس کا ارتباط ہے، اس سے قطع نظر کرنے کے بعد ممکن نہیں، حالانکہ واقعہ یہ نہیں ہے، کیونکہ ہم بسا اوقات بعض ماہیتوں کو ان کی نفس ذات اور کنہ حقیقت کے اعتبار کے ساتھ اسی طرح سوچتے اور تصور کرتے ہیں، کہ اس وقت کسی غیر کا اصلا تصور نہیں ہوتا، چہ جائیکہ فاعل کا، اور ہم ماہیتوں کو جب خود ان کی نفس ذات کے اعتبار سے اپنے سامنے لاتے ہیں، تو ان پر ہم یہ حکم لگاتے ہیں، کہ "یہ ماہیت بجز اپنی ذات ہونے کے اور کچھ نہیں ہے" بہر حال اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ماہیتیں اور کلی حقیقتیں، نفس اپنے مرتبۂ ذات میں کسی غیر کے ساتھ کسی قسم کا کوئی تعلق نہیں رکھتیں، بلکہ ان کو غیر کے ساتھ جو تعلق پیدا ہوتا ہے، وہ مزید دیگر حیثیتوں کا نتیجہ ہوتا ہے، خواہ وہ حیثیتیں محض عقلی و انتزاعی ہوں، یا خارجی و عینی انضمامی، میں نے اس وقت جو کچھ کہا اس سے یہ بھی لازم نہیں آتا، کہ خارج میں ماہیت وجود سے منفک اور الگ ہو سکتی ہے، جیسا کہ معتزلہ کا خیال ہے، یا ذہن میں ماہیت کی وجود سے علیحدگی ممکن ہے، جیسا کہ اعیان ثابتہ کے نظریہ و اصطلاح کے متعلق صوفیوں کی رائے ہے، آخر یہ کیسے ہو سکتا ہے جب کہ ممکن کے متعلق یہ معلوم ہے کہ وہ اس وقت تک کہ موجود نہ ہولے کچھ نہیں ہوتا، یعنی وہ اشیاء میں سے کوئی شئے نہیں ہوتا، اور ظاہر ہے، شیئیت (کوئی شے ہونا) وجود اور ہستی سے، جدا ہو کر متحقق نہیں ہو سکتی، جیسا کہ قطعی براہین نے اس کو ثابت کیا ہے، بلکہ جس طرح ان لوگوں کے نزدیک، ماہیت جاعل اور خالق کی طرف نفس اپنی ذات کے لحاظ سے محتاج ہے، اور وجود کے اعتبار سے ماہیت کا جاعل کی طرف افتقار صرف ایک عرضی بات ہے نہ کہ ذاتی، اور رہا وجود اس کے ماہیت اور وجود کے درمیان جدائی و انفکاک اس کی وجہ سے ضروری قرار نہیں پاتا، اسی طرح ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس طریقے میں وہ امر جس نے جاعل کا محتاج بنایا، وہ ماہیت کی

موجودیت ہے، یعنی اس کی نفس ذات خود اپنی ذات کی حیثیت سے نہیں، بلکہ اس حیثیت سے کہ وجود اور ہونے کے حکم لگانے کا وہ منشاء ہے اور اس وقت بھی وجود کا انفکاک اور اس کی علیحدگی کا سوال پیدا نہیں ہوتا۔

ایک اور طریقہ بھی ہے، کہ یوں کہا جائے" ممکن ماہیتوں اور کلی حقیقتوں کا تشخص ظاہر ہے، کہ نفس ان کی ذات کا اقتضاء نہیں ہوتا، ورنہ وہ کلی باقی نہ رہیں گی۔ یعنی عقل میں جس کلی کا مفہوم حاصل ہوتا ہے، اس مفہوم کی وہ معروض اور موصوف باقی نہ رہیں گی، لامحالہ ماننا پڑے گا کہ ان کا تشخص کسی بیرونی امر کا اقتضاء اور نتیجہ ہے، جو ماہیت کو عارض ہوتا ہے، اور اس پر زائد ہے، پھر قوم کا یہ مسلمہ ہے کہ کوئی چیز جب تک متشخص نہ ہوئے موجود نہیں ہو سکتی، اور ارباب تحقیق نے ثابت کیا ہے کہ تشخص صرف وجود خاص کا نام ہے خواہ وہ حقیقی اور خارجی امر ہو، یا انتزاعی عقلی، کیونکہ اس کلی حقیقت کے تمام افراد جو فرض کیے جا سکتے ہیں، ان کو جاعل اور خالق کی طرف برابر کی نسبت ہوتی ہے، پس جب تک ماہیت کو کسی خاص فرد کے ساتھ کوئی خصوصیت حاصل نہ ہوگی، وہ جاعل سے صادر بھی نہیں ہو سکتا۔

ان تمام امور کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ وہ چیز جو دراصل بالذات مخلوق اور اور مجعول ہوتی ہے، وہ کلی ماہیت کی ذات نہیں ہے، بلکہ ماہیت کو جب تعین یا وجود، یا تمہارا جو بھی جی چاہے اس کا نام رکھ لو، اس کی حیثیت کے ساتھ جب فرض کیا جائے، تب وہ مخلوق اور مجعول بننے کے لائق ہوتی ہے۔

اس پر یہ اعتراض نہ کیا جائے۔ کہ ماہیت کا تشخص تو نفس فاعل ہی کی وجہ سے ہوتا ہے جیسا کہ ماہیت کے وجود کا حال ہے، یعنی وہ بھی نفس فاعل سے حاصل ہوتا ہے، نہ کہ کسی ایسی زائد چیز سے، جو ماہیت کے ساتھ کسی نہ کسی وجہ سے ماخوذ ہو۔

اس لیے کہ ہم اس کے جواب میں یہ کہیں گے، کہ یہ بات تو اس وقت درست ہو سکتی ہے، جب فاعل کا اثر ماہیت کو نہیں بلکہ حقیقت وجود کے کسی خاص طرز اور پیرایہ کو قرار دیا جائے، کیونکہ ماہیت چونکہ ایک کلی حقیقت ہوتی ہے، اس لیے اس کو نفس ذات کی حیثیت سے اس طور پر تصور کر سکتے ہیں کہ

جس میں فاعل یا فاعل کے سوا جو بھی چیز ہو، اس سے قطع نظر کر لیا جائے۔ پس اگر ماہیت کا نفس اپنی ذات ہی کی حیثیت سے موجود اور ممکن ہونا جائز سمجھا جائے گا تو لازم آتا ہے، کہ ماہیت واجب بالذات ہو جائے۔ جیسا کہ اس کا ذکر پہلے ہو چکا ہے، اور جب یہ ممکن نہیں، تو اب پھر کھلی ہوئی بات ہے کہ جب وہ خود اپنی ذات کی رو سے واقع میں متعین و موجود نہیں ہو سکتی، تا ایں کہ اس کے اندر کوئی ایسا تغیر ہو، کہ وہ حال جس پر وہ اپنی نفس ذات کی حیثیت سے تھی، وہ جاتا رہے، کیونکہ یہ بدیہی ہے کہ اگر ماہیت اپنے وجود کے ساتھ اسی حال میں رہے، جس میں وہ خود نفس ذات کے اعتبار سے تھی، اور جو حال اس کا نفس مرتبۂ ذات میں تھا اس میں کوئی تغیر نہ ہو، تو یقیناً ایسی ماہیت نہ بالذات متعین اور موجود ہو سکتی ہے، اور نہ بالغیر، اور اگر اس میں (بوقت وجود) تغیر ہوتا ہے کہ تو یہ تغیر یا اس طرح ہو گا، کہ ماہیت کے ساتھ کسی ضمیمے کا اضافہ فرض کیا جائے، مثلاً وجود کا، یا یہ فرض کیا جائے کہ خود ماہیت اور اس کا حال اس کو کسی غیر کے ساتھ کوئی نسبت نہ تھی اور نہ ارتباط تھا، یکایک اس کے بعد اسی میں غیر سے نسبت اور ارتباط بھی پیدا ہو گیا، پہلی شق (یعنی ضم ضمیمہ والی) تو خود ان لوگوں کے خیال میں باطل ہے۔ اور دوسری صورت میں "حقائق کے انقلاب" کا دعویٰ کرنا پڑے گا جو بالذات ممتنع اور محال ہے۔

ایک اور طریقہ بھی اس کے ابطال کا یہ ہے، کہ یوں تقریر کی جائے، جو لوگ ماہیت کے درمیان جاعلیت اور مجعولیت کے قائل ہیں، ان کے اس قول کی بنیاد پر لازم آتا ہے کہ سارے ممکنات اعتباری امور بن کر رہ جائیں، کیونکہ ان کے خیال کے مطابق وجود تو صرف ایک اعتباری سی چیز ہے، پس ممکنات کے سلسلے میں اثر کرنے والی اور اثر قبول کرنے والی شئے صرف ان کی ماہیتیں ہوں گی، جس میں وجود کے اعتبار کو دخل نہ ہو گا، پس سارے مخلوقات اور مجعولات، خصوصاً مخلوق اول، اور مجعول اول کے سوا جتنے مجعولات ہیں، وہ ماہیات کے لوازم قرار پائیں گے۔ اور ماہیت کے لوازم ان کے خیال میں محض ایسی اعتباری چیزیں ہیں، جن کو کسی قسم کا تحقق حاصل نہیں ہے اس مسئلے پر

خاص طور سے غور کرنا چاہئے

ایک عرشی تنبیہ اصحاب الاشراق اور اس کے تبعین کا عقیدہ واجب تعالیٰ اور عقول، ونفوس کے متعلق یہ ہے کہ یہ ایسی نوری ذاتیں ہیں، جن کی نوریت اور وجود خود ان کی ذات کے سوا کوئی زائد امر نہیں ہے، ان لوگوں نے اپنا یہ عقیدہ ان قدیم حکماء کی رائے کی بنیاد پر قائم کیا ہے، جن میں اغاثا ذیمون انباذقلس فیثاغورس سقراط افلاطون کے نام خاص طور پر قابل ذکر ہیں، اس نظریے کی بنیاد پر، وجود کے اعتباری ہونے کے دعوے کی ایک توجیہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ یہ لوگ جس وجود کو اعتباری کہتے ہیں، اس سے مراد وہ عام وجود ہے جس کا تصور بدیہی ہے، نہ کہ وہ خاص خاص وجود جو در اصل انوار کے مختلف مراتب کی بجنسہ تعبیر ہے، اور ان کے کلام کی تاویل میں یوں کہا جائے، کہ وہ سارے دلائل جو اس دعوے کے ثبوت میں پیش کیے جاتے ہیں، یعنی ماہیت کا اتصاف وجود کے ساتھ نہیں ہوتا، اس سے ان کی غرض یہ ہے، کہ کسی ماہیت کو وجود خارج میں عارض نہیں ہوتا، نہ کہ وہ اس کے قائل ہیں، کہ خود وجود کے بعض افراد کا بالذات قیام ناممکن ہے، لیکن ہر اس توجیہ میں ایک دشواری اس وقت پیش آجاتی ہے، جب عرضی انوار کا سوال پیدا ہوتا ہے۔ یعنی وہی جن کو عارضی وجودوں سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ کیونکہ نور تو ایک بسیط اور واحد حقیقت ہے، اور اس کے افراد میں جو کچھ بھی تفاوت پیدا ہوتا ہے وہ صرف شدت وضعف کی بنیاد پر پیدا ہوتا ہے۔ (اور اس نور کے انتہائی کمال کی شکل یہ ہے، کہ نور اس مرتبے میں ہو، جس کو نور غنی اور واجبی کہتے ہیں۔ اسی طرح اس کا انتہائی ضعف اور نقص یہ ہے، کہ وہ کسی شئے کو عارض ہو، خواہ وہ شئے کوئی نوری جوہر ہو، یا تاریک وظلمانی جوہر ہو، یا ہم یوں بھی کہہ سکتے ہیں، کہ ان لوگوں کی غرض صرف مشائی حکماء سے محض مباحثہ کرنا ہے، بسا اوقات، نزاع اور مباحثے کی صورت میں ایسا رویہ اختیار کیا جاتا ہے لیکن اس کے بعد جو اصل حقیقت ہوتی ہے، اس کی طرف بھی اشارہ کر دیا جاتا ہے، اگرچہ وہ اشارہ مخفی ہی کیوں نہ ہو، اور یہ بات ایسے آدمی پر واضح ہو سکتی ہے، جس نے شیخ الاشراق کے کلام کا بغور مطالعہ کیا ہے۔

بہر حال مذکورہ بالا مفروضے کی بنیاد پر اب ہم کہتے ہیں کہ ان شخصی نورانی ذاتوں کے صدور کے متعلق اور ان میں بعض کا بعض کے جعل بسیط کے طور پر مجعول و مخلوق ہونے کے متعلق وہ اعتراض وارد نہیں ہوتا جو متاخرین پر اس وقت وارد ہوتا ہے، جب ماہیات و کلی طبائع کے مجعول و مخلوق ہونے کی صورت میں یہ اعتراض کیا جاتا تھا کہ ایسی صورت میں ماہیات اور ممکنات اعتباری امور بن جاتے ہیں، وجہ یہ ہے کہ ان لوگوں کے نزدیک خود ممکنات کی ذاتیں دراصل وہی حیثیت رکھتی ہیں، جو خاص خاص وجودوں کو مشائیوں کے نزدیک حاصل ہے، یعنی جیسا کہ وجودات خاصہ کے متعلق مشائیہ یہ کہتے ہیں کہ ان کے حقائق تشخصی ہیں، اور ان کے ادراک و تعقل کی صورت صرف یہی ہے، کہ ان کو وجودی حضور اور اشراقی شہود حاصل ہو، اور ہم پہلے ہی کہہ چکے ہیں، کہ وجود کے مراتب میں ہر مرتبہ صرف اس مرتبے میں ہوتا ہے، اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے، یہی بات اس کی مقوم اور اس کے قوام حقیقت کی حاصل کرنے والی ہے، اس لیے ان کا تصور اور ان کا لاحظہ اس وقت تک ناممکن ہے، جب تک کہ اس کے ماقبل کا تصور اور لحاظ نہ کر لیا جائے۔ پس ہر وجود کو جو اپنے ماقبل سے ربط ہے، یہی اس کی عین حقیقت ہے، اور اسی لیے اس کا تعقل و ادراک اس کی علت سے غیر مرتبط کرنے کے بعد ممکن نہیں، پس ان کی ذات کی تخلیق اور ان کا جعل صرف یہی ہے، کہ ان کو اول سے ایسا ارتباط پیدا ہو گیا، کہ باہم ایک دوسرے سے جدا نہیں ہو سکتے، یعنی نہ واقع میں جدا ہو سکتے ہیں، اور نہ مرتبۂ تصور و خیال میں اور ان کا حال ان ماہیتوں کے مانند نہیں ہے، جن کو ان کے غیر سے منفک اور جدا کر کے اس بنیاد پر تصور کر سکتے ہیں، کہ وہ کبھی خارج اور کبھی ذہن میں پائی جاتی ہیں۔ اور ان ماہیتوں کے معانی ان معانی سے بالکل علٰحدہ ہیں، جن کو دونوں وجود یعنی خارجی وجود اور داخلی وجود عارض ہوتے ہیں، اور ان کو حق اول سے کوئی ربط نہیں ہوتا، اور نہ دنیا کی چیزوں میں سے کسی چیز سے، ان ماہیتوں کو جو کچھ ربط ہوتا ہے، وہ صرف ان کے ان اجزاء سے ہوتا ہے، جو خود بھی کلی امور اور اضافی مفہومات ہوتے ہیں اگرچہ

اپنی ماہیتوں کے لحاظ سے ان کا غیر سے ارتباط ہو جاتا ہے لیکن جس کو ربط دیا جاتا ہے اور جس کے ساتھ ربط قائم کیا جاتا ہے دونوں کا حکم ایک ہوتا ہے۔ یعنی جاعل اور خالق کے ساتھ اپنی ماہیت کی رو سے عدم تعلق میں دونوں برابر ہیں، اس لیے ان ماہیتوں پر وجود کا حکم لگانا بغیر اس کے ممکن نہیں جب تک ان میں کسی اور حیثیت سے جو اس کی ذات کے سوا ہو اس کا لحاظ نہ کر لیا جائے۔ اور ان کے امکان کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ وجود و عدم یا صدور و عدم صدور کی نسبت ان کے لیے مساوی ہوتی ہے یا کہا جائے کہ وجود و عدم کی ضرورت کے سلب و نفی کی نسبت ان کی جانب برابر ہوتی ہے اور نوری ذاتوں کے امکان کے معنے یہ ہوتے ہیں کہ ان کو غیر کے ساتھ تعلق ہے ایسا تعلق کہ جاعل اور خالق کے ساتھ جو ان کا تعلق ہے اس سے اگر قطع نظر کر لیا جائے تو اس کے بعد وہ کچھ نہیں رہ جاتیں نہ وجود ہی اور نہ ماہیت گویا ان کے اعتبار سے جاعل سے قطع نظر کرنا خود ان کی نفس جوہر ذات سے قطع نظر کرنا ہے بخلاف کلی ماہیتوں کے کہ ان کے معانی کو بہ آسانی اس طور پر تصور کیا جا سکتا ہے جس میں غیر سے بالکل قطع نظر کیا گیا ہو۔

اور حکمائے اشراقیہ جو جعل بسیط کے قائل ہیں ان کے نزدیک علیت کا دارمدار صرف کسی چیز کے وجود محض ہونے پر ہے جیسا کہ کتاب تلویحات کے اصطلاحات سے معلوم ہوتا ہے یا نور محض ہونے پر جیسا کہ کتاب حکمۃ الاشراق کی اصطلاحات کا اقتضا ہے اگرچہ حقیقی موجد ان کے نزدیک صرف وہی وجود ہے جو واجب ہو اور جس سے زیادہ اشد وجود ممکن نہیں اور وہ ایسا بے نیاز اور غنی نور ہے جس میں کسی قسم کا کوئی پہلو فقر و احتیاج کا نہ ہو اور وجود کے متعلق تم کو یہ معلوم ہو چکا ہے کہ اس کا علم بغیر شہودی حضور کے ناممکن ہے نیز یہی حال نور کا بھی ہے کہ اس کی کنہ ذات کے ادراک کی صورت بجز اشراقی تعلق اور اضافت کے یا عینی و خارجی وجود کے اور کوئی شکل نہیں ہے کیونکہ اگر وجود کا کسی قسم کا علم صورت کے ذریعے سے جس کو علم صوری کہتے ہیں یا ادراک ذہنی کی راہ سے حاصل ہونا ممکن ہو، تو انقلاب حقیقۃ کی دشواری پھر سامنے آجاتی ہے جس کی

زیادہ وضاحت میں نے اپنے بعض رسالوں میں کی ہے' بہر حال حاصل کلام یہ ہے' کہ ایسی صورت میں یہ یقینی ہے' کہ ان کے نزدیک یعنی اشراقیوں کے مشرب میں وجودی اور نوری معلومات دراصل اپنی ان علتوں' اور اسباب کے ذہنی لوازم نہیں بلکہ خارجی لوازم ہیں' جو جعل بسیط کے طور پر ان کے جاعل اور خالق ہیں'

اور ان کا اپنے علل واسباب کی ماہیتوں کے مجعول ومعلول ہونے سے یہ لازم نہیں آتا' کہ یہ ان کے لوازم دونوں وجودوں میں ہیں' تا این کہ اس پر یہ متفرع ہو' کہ ان کا شمار پھر ایسے لوازم ماہیات میں ہو جائے گا' جو ماہیتوں کو دونوں وجودوں سے قطع نظر کرنے کی صورت میں بھی لازم ہوتے ہوں' اور اس بنیاد پر پھر ان کو اعتباری لوازم ٹھیرایا جائے۔ یہ بات تو اس وقت لازم آسکتی تھی جب ان کے علل واسباب ایسے خالص ہستی ووجودیانیتوں میں سے نہ ہوتے جن کا حصول ذہن میں ناممکن ہو' اور ہم کہہ چکے ہیں' کہ ان کا حال تو یہی ہے'

پس اس تمام گفتگو سے یہ بات ثابت ہوئی کہ حقائق وماہیات کی دراصل دو قسمیں ہوتی ہیں' ایک قسم تو وہ ہے جو بجنسہ انیت (یعنی تحقق ووجود ہستی) ہو' اور ایسی ماہیتیں نہ کلی ہوتی ہیں' نہ جزئی' یعنی ان کے متعین ومتشخص ہونے کے معنی یہ نہیں ہیں کہ کسی خارجی اور زائد امر کے ذریعے سے ان کا تعین وتشخص حاصل ہوا ہو' بلکہ ان کی ذات ہی بجنسہ تشخص وتعین ہوتی ہے' کیونکہ وجود اور تشخص معلم اول کے نزدیک ایک ہی شے ہے' اور یہی خیال ارباب تحقق وعرفان کی ایک بڑی جماعت کا ہے' دوسری قسم ماہیت کی وہ ہے' جو شرکت اور کلیت وغیرہ صفات کو قبول کرتی ہے۔

پس پہلی قسم کی ماہیت کے لوازم بجز خارجی لوازم' اور تشخصی ذاتوں کے اور کچھ نہیں ہوتے۔ بخلاف دوسری قسم کے لوازم کہ وہ صرف ایسے اعتباری اور کلی امور ہوتے ہیں' جن کا خارج میں وجود نہیں ہوتا' اور یہ دونوں باتیں اپنے مقام پر ثابت شدہ ہیں' بہر حال میں نے جو کچھ کہا ہے' اس کی صداقت ان ہی لوگوں پر واضح ہو سکتی ہے۔ جنھوں نے حکماء کے اقوال میں کامل غور وتامل سے کام لیا ہو' اور اس کے ساتھ ان کی خود فطرت بھی ہر قسم کے آفات سے پاک ہو' بہ سے

صفات نے ان کی طبیعتوں کو بیمار نہ کر دیا ہو،

عجیب بات یہ ہے کہ جو لوگ ماہیات کے درمیان جاعلیت اور مجعولیت کے قائل ہیں، ان میں اکثروں کا دعویٰ ہے کہ کسی ایک حقیقت خواہ جنسی ہو یا نوعی ان کے افراد میں تشکیکی طور پر کسی قسم کا کوئی تفاوت نہیں ہوتا، ان لوگوں نے تشکیک کے خیال کی تغلیط میں بہت مبالغے سے کام لیا ہے، لیکن اسی کے ساتھ لوگ وجود کے اعتباری ہونے کے بھی قائل ہیں، نیز اس کی بھی وہ صراحت کرتے ہیں، کہ معلول کی ماہیت پر علت کی ماہیت کو مقدم ہونا ضروری ہے۔ مگر اس سلسلے میں وہ اس سے بالکل غافل رہے، کہ جب علت اور معلول دونوں جوہر کے انواع و اقسام میں سے ہوں گے، جیسے عقل فعال اور ہیولیٰ، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ ان کو اس کا بھی اعتراف کرنا پڑے گا، کہ علت کا جوہر اپنی جوہریت میں معلول کے جوہر سے مقدم ہو گا، لیکن اس سے اپنی بیزاری کا اظہار کرتے ہیں، تشکیک کی بحث چونکہ آگے بہ تفصیل آرہی ہے۔ اس لیے اس مسئلے کے متعلق جتنے شکوک و شبہات ہیں، ان کا ازالہ وہیں کیا جائے گا،

ایک عرشی دانائی پس اصل اس مسئلے میں یہی ہے، کہ یہاں، وجود ہی جعل بسیط کے ساتھ مجعول ہوتا ہے، نہ کہ اشیاء کی ماہیتیں کیونکہ ماہیتوں کو اگر نفس ان کی ذات کی حیثیت سے لحاظ کیا جائے، تو ان کو فاعل کے ساتھ کسی قسم کا تعلق نہیں ہوتا، اور ہم نے تفصیل کے ساتھ یہ بیان کیا ہے، کہ معلول کو نفس معلول ہونے کی حیثیت سے علت کے ساتھ ایک خاص قسم کا ارتباط اور علاقہ ہوتا ہے، جس کی حقیقت اور کنہ اگرچہ نامعلوم ہے (بہر حال وجود کا مجعول ہونا ہر صورت میں درست ہے) خواہ وجود کو ایسی ماہیت والی چیز تسلیم کی جائے، جو بالذات مختلف ماہیتوں میں سے کسی خاص ماہیت کی اس طرح مقتضی ہوتی ہے کہ اس کے اور ماہیت کے درمیان جعل کے حائل ہونے کی ضرورت نہ ہو، یا وجود کے ساتھ یہ بات نہ فرض کی جائے،

اب اگر تم اس پر یہ کہو کہ ماہیت کا وجود کے ساتھ اتصاف، اگر اسی کو جاعل کا پہلا اثر قرار دیا جائے جیسا کہ مشائیوں کی طرف عام طور پر یہ خیال

منسوب کیا جاتا ہے، اور اس کا مطلب وہی لیا جائے کہ مراد اس سے "ہیئت ترکیبی ہے" جیسا کہ پہلے اس کی تحقیق ہو چکی ہے، تو میں کہوں گا۔ کہ یہ بات دو وجہ سے فاسد ہے، پہلی بات تو یہ ہے کہ ایسا فاعل جو خود موجود ہو، ضروری ہے کہ اس کا اثر بھی موجود ہو، اور اتصاف کو خواہ کسی معنی کی حیثیت سے بھی لیا جائے۔ ہر حال میں وہ صرف ایک اعتباری امر رہتا ہے، پس اس کو جاعل کا اثر کس طرح قرار دے سکتے ہیں، دوسری بات یہ ہے کہ کسی شے کا کسی صفت کے ساتھ موصوف ہونا، یہ بات اگرچہ اس کی مقتضی نہیں ہوتی، کہ اس صفت کا بھی ثبوت ہو، لیکن موصوف کے ثبوت کے بغیر اس اتصاف کی تصحیح ناممکن ہے، پس اب ماہیت کے لیے ثبوت ضروری ہوا۔ سوال ہوتا ہے، کہ وجود کے ساتھ متصف ہونے سے پہلے ماہیت کا یہ ثبوت آخر کس طرح ہے، اگر اسی وجود کی بدولت ہے، تو شے کا خود اپنی ذات پر مقدم ہونا لازم آئے گا، نیز یہ تحصیل حاصل بھی ہے، اور اگر ماہیت کے لیے یہ ثبوت اس وجود کے سوا کسی دوسرے وجود کے ذریعے سے حاصل ہوگا، تو اب ہم اپنی گفتگو کو اس وجود سابق کے متعلق ان ہی لفظوں میں جاری کر دیں گے جس کا لازمی نتیجہ تسلسل ہے۔

ہاں ہرا اگر یوں کہا جائے، کہ جاعل سے جو اثر پہلے پہل بالذات صادر ہوتا ہے، وہ تو دراصل ایک امر مجمل ہوتا ہے، پھر اسی امر مجمل کو عقل اپنی تحلیلی قوت کے ذریعے سے ماہیت اور وجود کے رنگ میں تحلیل کرتی ہے، یعنی جو ہیئت ترکیبی کا مفاد ہے، اگر اس طرح توجیہ کی جائے تو یہ ایک ٹھکانے کی بات ہو سکتی ہے،

لیکن تحلیل کے بعد ہم یہ حکم کریں گے کہ وجود تو جاعل کا بالذات اثر ہے اور ماہیت کو چونکہ نفس اپنی ذات من حیث ھی ھی کے سوا کسی ایسی چیز سے کوئی تعلق نہیں ہوتا، جو اس کی ذات سے خارج ہو، اس لیے وہ جاعل بالذات کا اثر نہیں ہے،

بہرحال ان تمام تقریروں سے یہ امر واضح ہو گیا کہ بالذات جو چیزیں (جاعل) سے صادر ہوتی ہیں، وہ دراصل وجودوں ہی کا سلسلہ ہے، نہ کہ کوئی اور چیز، پھر عقل ہر ایک وجود میں کچھ ایسے ذاتی کلی صفات پاتی ہے، جو ان ہی وجودوں سے ماخوذ ہوئے ہیں، اور بغیر کسی بیرونی چیز کے لحاظ کے، خود یہ صفات ان وجودوں پر

محمول ہوتے ہیں، ان ہی صفات اور نعوت کا نام ذاتیات ہے پھر ان کو عقل وجود کی طرف منسوب کرتی ہے، اور ان ذاتیات کو بھی موجودیت کے ساتھ متصف کرتی ہے، یعنی اس مصدری معنے کے ساتھ جس کا ترجمہ "ہونا" ہے۔

اور یہی مطلب محقق طوسی کے اس قول کا ہے، جو انھوں نے ان لفظوں میں اپنی کتاب مصارع المصارع میں درج کیا ہے۔

"معلولوں کے وجود، واقع میں ان کی ماہیتوں پر مقدم ہوتے ہیں،

لیکن عقل میں وجود ہی متاخر ہو جاتا ہے (اور ماہیت مقدم)"

میں نے اس قول کا جو مطلب بیان کیا۔ اس پر وہ اعتراض وارد نہیں ہو سکتا، جو بعضوں نے کیا ہے، کہ صفت کا موصوف پر مقدم ہونا ایک غیر معقول بات ہے وہ یہ ہے، کہ تم یہ جان چکے ہو، کہ نفس الامر اور واقع میں جو چیز بالذات پہلے متحقق ہوئی ہے، وہ وجود کے سوا اور کوئی چیز نہیں ہے، پھر عقل اس وجود سے ماہیت کو منتزع کرتی ہے، اور اس پر اس مصدری معنی والی موجودیت کو محمول کرتی ہے، جو وجود سے ماخوذ ہوئی ہے، پس ماہیت کی دراصل جو صفت ہے، وہ یہی مصدری معنے والی موجودیت ہے، اور جو ماہیت پر مقدم ہے، وہ حقیقی وجود ہے، خلاصہ یہ ہے کہ واقعی و اصلی، یا اعتباری و انتزاعی ہونے میں، وجود اور ماہیت کا حال ہمارے مسلک میں اس کے بالکل برعکس ہے، جو عام جمہور کا خیال ہے، اور یہ بھی عجائب روزگار میں سے ہے، چاہیئے کہ تم اس پر اچھی طرح غور کرو۔

اور اسی کے قریب وہ بات ہے، جو بعض ارباب تحقیق نے لکھا ہے، خلاصہ اس کا یہ ہے، کہ قدرت کی تاثیر ماہیت ہی میں ہوتی ہے، لیکن یہ ماہیت خود وہی "موجود" ہے اس بنیاد پر فاعل اور جاعل کا اثر، مثلاً سواد (سیاہی) ہے، جو خود وجود ہے، نہ یہ کہ سواد کا وجود یا سواد کا وجود کے ساتھ اتصاف، یا اتصاف کی یہ حیثیت کہ یہ چیزیں فاعل کے اثرات ہیں، بلکہ ہوتا یہ ہے، کہ عقل سواد کو مثلاً فاعل کی طرف اس حیثیت سے منسوب کرتی ہے، کہ وہ موجود ہے، نہ کہ اس

حیثیت سے کہ وہ سواد ہے، پس اس بناء پر ہم کہتے ہیں کہ سواد فاعل سے موجود ہوا ہے، یہ نہیں کہتے کہ فاعل سے سواد ہے یا وہ عرض ہے، انتہی کلامہ۔

غور کیا جائے تو یہ بات سچی معلوم ہوتی ہے، بشرطیکہ "موجود" کا جو لفظ اس قائل نے استعمال کیا ہے اس سے مراد وہی حقیقی وجود مراد لیا جائے، جو کسی غیر کے ذریعے سے نہیں، بلکہ خود نفس اپنی ذات کے ساتھ موجود ہے، جیسے وہ مضاف جس کی اضافت خود اس کی ذات کا اقتضاء ہو، نہ کہ کسی دوسری اضافت کا نتیجہ ہو، جو اس کو بھی عارض ہوتی ہو، یا اس کے سوا دوسری چیزوں کو بھی عارض ہوتی ہو، لیکن افسوس ہے، یہ شخص اس کا قائل نہیں ہے، بلکہ "موجود" کا لفظ اس شخص کے خیال میں ایک بسیط کلی مفہوم ہے، جو ہر ایک کو شامل و محیط ہے، اور جس کا تصور بدیہی ہے، ظاہر ہے کہ اس معنے کے اعتبار سے "موجود" فاعل کا اثر کسی طرح نہیں قرار پا سکتا، کیونکہ یہ تو صرف ایک اعتباری امر ہے۔

بھمنیار نے اپنی کتاب "تحصیل" میں لکھا ہے "فاعل جب وجود کا افاضہ کرتا ہے تو اسی وقت وجود واجب ہو جاتا ہے، اور کسی شے کے وجود کا افاضہ اور افادہ بہ بجنسہ اس کی حقیقت کا افادہ و افاضہ ہے، نہ یہ کہ یہ صرف وجود ہی کا افاضہ ہوتا ہے، کیونکہ بجائے خود وجود کی بھی تو ایک حقیقت اور ماہیت ہے، اور یہ بھی کلیہ ہے، کہ ہر ایسی ماہیت جو مرکب ہو، اس کی یافت اور تحقق کے لیے تو سبب کا ہونا ناگزیر ہے، لیکن اس واسطے کہ اس حقیقت پر خود اس کو محمول کریں، اس کے لیے سبب کی قطعاً ضرورت نہیں، مثلاً انسان کو لیجیے، یہ اپنے تحقق اور پائے جانے میں ظاہر ہے کہ سبب کا محتاج ہے، لیکن انسان پر خود انسان کو محمول کرنے کے لیے سبب کی کیا ضرورت؟ اسی کے ساتھ حق سے قریب تر یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے، کہ ایسا موجود جس کی کوئی علت اور سبب ہو، اس کے لیے مرکب ہونا ضروری اور واجب ہے تاکہ اس کا معلول ہونا صحیح ہو سکے، نیز اس لیے بھی کہ جو موجود معلول ہوگا، اس کا ممکن ہونا ضروری ہے، پس (قوت) سے فعل کی طرف آنے کا وہ محتاج ہوگا، اور ہم معلول سے مراد ہی یہ لیتے ہیں کہ بالذات، اس کی حقیقت اپنے تمام ذاتی اعتبارات کے ساتھ بالفعل نہیں ہے،

مثلاً تم اگر مثلث کو تصور کرو گے، تو ضرور اس کے ساتھ تینوں خطوط کا بھی تصور کرو گے۔ اسی طرح جب معلول کو تصور کرو گے، تو اس کے ساتھ علت کا تصور بھی ناگزیر ہے" انتہیٰ۔

ہم جس بات کے درپے ہیں، گزشتہ بالا عبارت سے بوجوہ مختلف اس کی تائید ہوتی ہے۔

جن میں سے ایک بات تو یہ ہے، کہ فاعل کا اثر، اور جو چیز اس اثر پر مرتب ہوتی ہے، وہ اپنی بسیط حقیقت کے ساتھ وجود ہی ہے، اور فاعل کی ماہیت میں تاثیر کے معنی ہی یہ ہیں کہ اس نے (یعنی فاعل نے) اس ماہیت کے وجود کا اس پر افاضہ کیا ہے۔

دوسری بات یہ ہے، کہ اس قول سے صراحۃً یہ امر ثابت ہو گیا کہ کسی ذات کا خود اپنے اوپر محمول ہونے کے لیے کسی علت اور سبب کا دست نگر نہیں ہوتا خواہ وہ کوئی جدید علت ہو، یا وجود ہی والی علت ہو۔

تیسری بات اس سے یہ معلوم ہوتی ہے کہ معلول کے وجود کی حقیقت کا تقوم دراصل علت کے وجود سے اس طور پر ہوتا ہے کہ ایک کو دوسرے سے جدا کر کے تصور کرنا ناممکن ہے۔

یہاں یہ بھی یاد رکھنا چاہیے، کہ "بھمنیار" کی مراد "ماہیت مرکبہ" سے امکانی حقیقت ہے جب وجود کے ساتھ اس کا اعتبار کیا جائے۔ خواہ اپنے مرتبۂ ذات میں یہ امکانی حقیقت بسیط ہو، یا مرکب۔

ایک شک اور اس کا ازالہ

بسا اوقات بعضوں کو یہ وہم ہوتا ہے، کہ صرف وجود کا تنہا معلول ہونا ناممکن ہے، کیونکہ وجود تو ایک واحد حقیقت ہے، اب اگر علت اور سبب کی تاثیر صرف اکیلے وجود میں مانی جائے گی، تو پھر یہ علت تو ہر معلول کی علت بن جانے کی مستحق ہو جائے گی۔ اس کی مثال یہ ہے کہ مثلاً گرم پانی میں گرمی کی پیدائش اگرچہ ایک ایسی علت کا فیض ہوتا ہے جو عالم مادی سے جدا ہے، یعنی اس کا سبب مبدء مفارق ہی ہوتا ہے۔ لیکن یہ فیضان کسی نہ کسی شرط کے ساتھ مشروط ہے، ورنہ چاہیئے کہ پانی ہمیشہ گرم رہے، کہ اس کی علت یعنی مبدء مفارق کا وجود دوامی ہے، اب اگر اس شرط پر گرمی کی ماہیت نہیں، بلکہ

صرف گرمی کا وجود موقوف ہو، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ ٹھنڈک اور برودت کے وجود کی شرط جس وقت پائی جائے، اس وقت بھی گرمی کا وجود پایا جائے، مثلاً پانی جو ٹھنڈک کے وجود کے لیے شرط ہے، جس وقت اور جہاں پایا جائے ٹھیک اسی وقت اور اسی مقام میں گرمی کا وجود بھی متحقق ہو، کیونکہ برودت (کی ماہیت نہیں بلکہ) اس کا وجود ظاہر ہے، کہ حرارت (گرمی) کے وجود کا ہم دم و ہم قدم ہے، پس جو ان میں سے کسی ایک کے لیے شرط ہے، ضرور ہے، کہ دوسرے کے لیے بھی شرط ہو، اور اسی بنیاد پر لازم آتا ہے، کہ پانی کے چھونے کے ساتھ ہی گرمی کے وجود کا بھی فیضان لازمی و ناگزیر ہو جائے، کیونکہ ماہیت قبول کرنے کے لیے تیار ہے، اور فاعل فیض بخشی کے لیے مستعد، پھر جب شرط بھی حاصل ہو گئی، تو اب معلول کے وجود کو کون روک سکتا ہے، اور یہی مطلب تھا، اس دعوے کا کہ اس صورت میں "ہر شے کا وجود ہر شے کے وجود کے ساتھ ضروری ہو جائے گا" جو بداہتہً باطل اور حسی طور پر ایک مہمل اور بیہودہ بات ہے، لیکن جن اصول و قواعد کی جانب میں تمھاری رہنمائی کرتا آ رہا ہوں۔ اگر ان کو پیش نظر رکھو گے، تو اس قسم کے شکوک کے متعلق ہم کو اپنے اوپر مزید بار ڈالنے کی ضرورت نہ ہو گی۔

تنبیہ حکما کی دقیق باتیں، اور ان کے لطیف اقوال یا جن باریک اور گہرے معانی کی طرف انھوں نے اپنے کلام میں اشارے کیے ہیں، اے دوست! میں تم کو جو بتانا چاہتا ہوں، کہ ان امور کے متعلق تمھاری سمجھ میں کوئی کجی اور برائی نہ پیدا ہو۔

مثلاً حکما کے اقوال میں سے یہ دعویٰ نقل کیا جاتا ہے، کہ "جوہر خود اپنی ذات سے جوہر ہے" اور "عرض اپنی ذات سے عرض ہے" ایسے لوگ جو مقصد تک نہ پہنچ سکے، انھوں نے یہ خیال پکا لیا، کہ گویا ان حکیموں کے نزدیک جوہر اور عرض اپنے بننے اور اثر قبول کرنے میں یعنی جعل اور تاثیر میں بالکلیہ (جاعل اور خالق) سے بے نیاز ہیں، جو ان کے قول کا جو مطلب سمجھا، قطعاً غلط سمجھا، بلکہ بات یہ ہے، کہ تم اگر وجودوں، اور ان کے حالات پر، ان کے لوازم پر غور کرو گے، تو تم کو نظر آئے گا، کہ جو چیزیں موجود ہیں، وہی موصوف اور ملزوم کی حیثیت رکھتی ہیں، باقی ایسی چیزیں

یعنی مثلاً جو کلی معانی ہیں، یا ذہنی مفہومات ہیں، ان سب کو صفات اور لوازم کی نوعیت پر پاؤ گے۔

اور جس طرح تمھیں یہ نظر آئے گا، اسی کے ساتھ تم یہ بھی محسوس کر دگے، کہ وجودی موصوفوں کے درمیان جو کچھ بھی اختلاف پایا جاتا ہے، ان سب کی بنیاد عقل اور معرفت (کی تحلیلی و ترکیبی کارناموں پر مبنی ہے) کہ ان ہی لوازم اور صفات کی بنیاد پر جو کبھی (اپنے موصوف) کے ذاتیات ہوتے ہیں کبھی عرضیات عقل ان کے موصوفوں میں بھی اختلاف پیدا کرتی ہے۔

باقی ان لوازم وصفات کا باہمی اختلاف تو یہ ایک بالکلیہ فطری امر ہے، اور یہ ان کے باہم ذاتی اختلافات اور ان وجودوں کے اختلاف کا ثمرہ ہے، جو نقص و کمال شدت وضعف تقدم و تاخر میں مختلف مراتب اور منازل کے لحاظ سے مختلف ہیں، کیونکہ ان کے خالق اور باری ہی نے ان کو ان ہی اختلافی شانوں کے ساتھ پیدا فرمایا، اور یہ اختلاف کسی سبب کا نتیجہ نہیں ہے بلکہ یہ ان کے خود ذاتی اقتضا کا اثر ہے، مثال سے، اس کو یوں سمجھو، مثلاً اسود (کالا) ابیض (گورا) ان دونوں میں اختلاف صفت سواد اور بیاض کے باہمی اختلاف کی وجہ سے پیدا ہوا ہے۔ لیکن خود سواد کا بیاض سے اختلاف، تو یہ اختلاف ان دونوں کی ذات کا اقتضا ہے، جس کی بنیاد کسی خارجی اور بیرونی سبب وعلت پر قائم نہیں ہے۔

اور جو بجائے (ذاتی اختلاف) سواد و بیاض کے اس اختلاف کو کسی دوسرے سبب کا نتیجہ ٹھیرائے گا، یہ شخص اس راستے پر جا پڑے گا جو لامحدودیت ولانہایت کی طرف کھینچ کر لے جاتا ہے، الحاصل سیاہی اور سفیدی کا باہمی اختلاف خود ان کی ذات کا اقتضا ہے، نہ کہ کسی اور صفت کا نتیجہ ہے جو ان میں پائی جاتی ہے پس ان کی وہی ذات جو ان کے وجود کا عین ہے، وہی اس اختلاف کی بالذات منشا ہے،

یہ ہے حکما کے کلام کا مطلب، لیکن اس کا یہ مقصد قطعاً نہیں ہے، کہ سواد کو مثلاً کسی بنانے والے نے نہیں بنایا ہے، یعنی اس کے وجود میں جاعل کے

جعل اور صانع کی صنعت کو دخل نہیں ہے، کس قدر مہمل بات ہے، جو اسی قسم کی باتوں سے ایسے لوگوں کو جو فلسفیانہ علوم سے ناراض ہیں، یہ مغالطہ ہو گیا (یعنی حکما ان چیزوں کو خدا کا مخلوق نہیں سمجھتے) ہم اس کی اور توضیح آیندہ کریں گے۔

توضیح و تلویح علت کے ساتھ معلول کا مناسب ہونا ضروری ہے، اور جب یہ ثابت ہو چکا ہے، کہ واجب تعالیٰ ہیں وجود اس کی ذات کا عین ہے، یعنی وجود واجب خود اس کی ذات ہے، اور یہ کہ وہ ذات جو خود بالذات موجود ہو، یہ بھی محض واجب ہی کی ذات ہے۔

نظر بوجوہ بالا چاہیے، کہ واجب تعالیٰ سے جو چیز فائض ہو، وہ اشیا کا وجود ہی ہو، نہ کہ ان کی کلی ماہیتیں، کیونکہ کلی ماہیتوں اور واجب تعالیٰ کے درمیانی ہر قسم کی مناسبت مفقود ہے، شیخ رئیس اپنے بعض رسالوں میں ارشاد فرماتے ہیں:-

"وہ خیر جو سب سے اول ہے، وہی خود اپنی ذات کے ساتھ ظاہر اور ہویدا ہے، وہی تمام موجودات کے ساتھ تجلّی فرما ہے، واجب اول کی ذات میں ان امور کو اگر کسی بیرونی سبب، اور غیر کی تاثیر کا نتیجہ ٹھیرایا جائے۔ تو لازم آئے گا، وہ ذات جو ہر قسم کے عیوب و نقائص سے بلند و برتر ہے، اس میں غیر سے اثر قبول کرنے کی صلاحیت ہو، حالانکہ یہ خلاف مفروض ہے، پس سچ یہی ہے، کہ وہ خود اپنی ذات کے ساتھ جلوہ پرداز ہے، البتہ بعض ذاتیں اپنی خاص ذاتی نقائص اور کوتاہیوں کی بنیاد پر اس کی تجلی کے قبول سے ایک حد تک قاصر رہ جاتی ہیں، اور اس وجہ سے وہ زیر حجاب ہی رہتی ہیں۔"

خلاصہ یہ ہے، کہ یہاں حجاب اور پردہ جو کچھ ہے، وہ انھی میں سے (جن کا ظہور نہیں ہوا ہے) اور ہنوز عالم خفا و پوشیدگی میں ہیں، اور ان کا حجاب دراصل ان کی وہی کوتاہی، ضعف، و نقص ہوتا ہے، اور اس ذات کی تجلی یہی ہے، کہ خود اس کی حقیقت نے تجلی کی، کیونکہ ہم جو واجب کے متعلق کہتے ہیں، کہ اس کی ذات خود اس کی اپنی ذات کے ساتھ

قائم ہے، اس سے مراد یہی ہے، کہ اس کا قیام اسی کی عین ذات سے ہے جیسا کہ ان فلاسفہ کا خیال ہے، جن کا نام الہیین ہے، کہ ان لوگوں کے خیال میں واجب کی ذات ہی ان لوگوں کے لیے تجلی فرما ہوئی ہے۔ اسی لیے بعض فلسفیوں نے واجب کا نام صورت بھی رکھا ہے، بہرحال ذات حق کی اس تجلی کو جس نے سب سے پہلے قبول کیا، وہ ایک الہٰی فرشتہ ہے جس کا نام عقل کلی بھی ہے، کیونکہ عقل کلی کی جوہر ذات کی ظہور اور اس کے تجوہر و تقوم کی شکل ہی یہ ہوئی کہ گویا جس طرح آئینے والی صورت کی ذات کے تجوہر اور تقوم کی شکل یہی ہوتی ہے کہ آئینے پر وہ شخص تجلی کرے جس کی آئینے والی صورت مشابہ اور ہم شکل ہے، اسی طرح عقل کلی نے ذات حق کی تجلی قبول کی۔

اور اسی کے قریب وہ بات ہے، جو بعضوں نے کہا ہے کہ عقل فعال واجب تعالیٰ کی مثال ہے، مثل نہیں ہے، اور گویا حق واجب بایں معنی ہے، وجہ اس کی یہ ہے، کہ تجربہ و استقرا نے یہ ثابت کر دیا ہے، کہ کسی فاعل اور موثر سے کوئی چیز اگر متاثر اور منفعل ہوتی ہے تو اس انفعال و تاثر کے یہی معنے ہوتے ہیں، کہ فاعل اور موثر کی کوئی مثال منفعل اور اثر قبول کرنے والے میں وقوع پذیر ہو، بلکہ کوئی سا فاعل ہو منفعل میں اس کے تاثیری اثرات کی پیدائش کے یہی معنی ہیں، کہ فاعل کی کوئی مثال منفعل میں وقوع پذیر ہوئی، مثال سے اس کو یوں سمجھو کہ آگ کی حرارت کے متعلق جو یہ کہا جاتا ہے۔ کہ جب وہ کسی جسم سے متصل ہوتی ہے، تو اس میں اثر پیدا کرتی ہے اس کا مطلب بجز اس کے اور کیا ہے، کہ حرارت نے اپنی جیسی حرارت اور گرمی جسم منفعل میں پیدا کر دی،

اور یہی حال تمام ان قوتوں کا ہے، جن کا شمار کیفیات میں کیا جاتا ہے۔ اسی طرح ایک نفس ناطقہ خود دوسرے نفس ناطقہ کو متاثر کرتا ہے، تو اس کے معنی یہی ہوتے ہیں، کہ اس منفعل نفس ناطقہ میں کوئی اسی کی ہم جنس شے وقوع پذیر ہو جاتی ہے، یعنی وہی عقلی صورت جو مادہ سے اور اس کی کدورتوں

سے مجرد ہے' یا مثلاً تلوار بھی جسم میں ایک اثر پیدا کرتی ہے' کسی ایسی شکل کے مانند کوئی نشان' یا جو چاقو کو رگڑ رگڑ کر تیز کرتے ہیں' ان کی غرض کیا ہوتی ہے' یہی کہ چاقو کے ایک کنارے اور پہلو میں تیزی اور حدت پیدا ہو جائے۔ جو اس شے کی ایک مثال ہے' جس سے اس چاقو کو رگڑتے تھے' یعنی جس طرح (سان) کے اجزا باہم برابر برابر اور نرم ہوتے ہیں' یہی کیفیت چاقو کے اندر منتقل ہو جاتی ہے' شیخ کا کلام ختم ہوا۔"

اسی طرح بعض ارباب معرفت نے یہ کہا ہے کہ "ہر معلول کی فطرت اور طبیعت دراصل دو جہتوں' اور پہلوؤں سے مرکب ہوتی ہے' ایک جہت کے اعتبار سے معلول اپنے فاعل کی مشابہت کا اظہار کرتا ہے' اور اس کی نمایندگی کرتا ہے' اور دوسری جہت اسی معلول کی وہ ہوتی ہے' جس کی بنیاد پر وہ اپنے فاعل سے ممتاز اور جداگانہ حیثیت کا مالک ہوتا ہے' کیونکہ اگر معلول کو بالکلیہ فاعل کا مماثل اور شبیہ قرار دیا جائے' تو معلول فاعل سے کوئی صادر شدہ چیز نہیں' بلکہ بجنسہ فاعل ہی بن جائے گا' گویا معلول اس صورت میں نور محض ہو جائے گا' اور اگر فاعل سے معلول کو بالکلیہ جدا اور علٰحدہ فرض کیا جائے گا' تو پھر اس وقت فاعل سے اس کا صدور ہی محال ہو جائے گا' کیونکہ کسی شے کی ضد اور نقیض خود اسی شے سے صادر نہیں ہو سکتی' گویا ایسی حالت میں معلول صرف ظلمت اور تاریکی بن کر رہ جائے گا۔

بہر حال معلول کے ان دو جہتوں میں سے پہلی جہت کا یعنی اس کا جو نورانی پہلو ہے' اس کا نام وجود ہے' اور دوسری جہت جو ظلمانی ہے' اسی کا نام ماہیت ہے' یہی وہ جہت ہے' جس کا صدور فاعل سے نہیں ہوتا' کیونکہ یہی وہ جہت ہوتی ہے' جس کی وجہ سے معلول فاعل سے جدا اور مباین ہوتا ہے' الغرض یہ جہت ایسی ہوتی ہے' جس کا فاعل میں کسی قسم کا شائبہ پایا نہیں جاتا' اور ظاہر ہے' کہ جو چیز جس شے کے پاس نہ ہوگی' وہ اس شے سے ابھر بھی نہیں سکتی' اور نہ صادر ہو سکتی ہے' اور اگر یہ مان لیا جائے' کہ اس جہت کا ظہور اور انبعاث فاعل ہی سے ہوا ہے' تو پھر معلول کو فاعل سے جدا کرنے کے لیے ایک اور جہت کی

ضرورت ہو گی :۔

خلاصہ یہ ہے کہ معلول کی نسبت علت کے ساتھ ایسی ہوتی ہے جیسی سایے اور نور میں نسبت ہوتی ہے، کہ سایہ (ظل) گو نہ نور سے ایک قسم کی مشابہت اس نوریت اور روشنی کی وجہ سے رکھتا ہے، جو اس ظل میں جس حد تک ہوتی ہے، اور یہی ظل ظلمت اور تاریکی کی ان آلودگیوں کی وجہ سے جو اس میں ہوتی ہیں، نور سے علٰحدہ اور جدا ہو جاتا ہے، پھر جس طرح سایے کی ظلمت اور تاریکی کے متعلق (یہ مشاہدہ) ہے، کہ وہ نور سے فائض نہیں ہوتی، اور نہ نور سے صادر ہوتی ہے، کیونکہ ظلمت اور نور میں تو تضاد کا تعلق ہے، ان میں ہر ایک دوسرے کی ضد ہے، اور اسی پر ان دونوں کی مبائنت اور امتیاز کی بنیاد قائم ہے، ایسی صورت میں ظلمت کو نور سے صادر شدہ کس طرح تسلیم کیا جا سکتا ہے، پس جو حال ظل کا ہے یہی حال معلول کی اس جہت کا ہے، جس کا نام ماہیت ہے،

اس تقریر سے وہ دعوی ثابت ہو گیا، جو بعضوں نے کیا تھا، کہ ماہیت نہ تو مجعول اور مخلوق ہوتی ہے، اور نہ وہ علت سے فائض ہوتی ہے، کیونکہ کسی شے کی ماہیت اسی کو کہتے ہیں، جس کی وجہ سے وہ شے اپنے تمام اعتبارسے خواہ وہ فاعل ہو، یا کوئی اور ہو، ان سے ممتاز اور جدا ہو کر وہ شے بنی ہو، اور یہ وہی ظلمانی جہت ہے، جس کی طرف ابھی اشارہ کیا گیا ہے، اور جس کی حیثیت بسائط میں وہی ہے، جو اجسام میں مادے کو حاصل ہے، بسیط حقیقتوں اور ماہیتوں میں اس قسم کی ترکیب کا دعوی شیخ رئیس نے الٰہیات شفا میں بھی کیا ہے وہ لکھتے ہیں :۔

> "ایسی چیزیں جن کا وجود ہمیشہ غیر کی جانب سے واجب ہوتا ہے وہ بھی اپنی حقیقت اور ماہیت کے اعتبار سے بسیط نہیں ہوتیں، کیونکہ ان چیزوں کی وہ حیثیت اور جہت جو خود ان کی نفس ذات کی جانب سے حاصل ہوتی ہے، یہ جہت اس حیثیت کی قطعاً مغائر ہے جو غیر کے انتساب کی بدولت ان کو حاصل ہوتی ہے، اور ان کی ھویتا کا وجود دراصل ان ہی دونوں جہتوں کی اجتماع سے حاصل ہوتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ واجب الوجود کے سوا اور کوئی ایسی شے نہیں ہو سکتی جو خود اپنی ذات کے اعتبار سے

قوت و استعداد اور امکان جیسی باتوں کی آلائش سے پاک اور بری ہو پس فرد حقیقی کا صحیح مصداق واجب الوجود ہی کی ذات ہے، اور اس کے سوا جو کچھ بھی ہے، وہ ترکیبی جوڑے ہیں"

الغرض معلول کی وہ جہت جو خود اس کی ذات سے حاصل ہوئی ہے اسی کا نام ماہیت ہے، اور وہ چیز جو غیر سے اس کو ملتی ہے، یہی اس کا وجود ہے، اور اس کی ہویت وہ ان ہی دونوں جہتوں کی باہمی تنظیم سے اسی طرح حاصل ہوتی ہے جس طرح جسم مادے، اور صورت کی باہمی ترکیب کا نتیجہ ہوتا ہے، اسی وجہ سے قوت و استعداد اور امکان کا انتساب، ماہیت کی طرف اسی طرح ہوتا ہے جس طرح ان باتوں کو جسم میں مادے کی جانب منسوب کرتے ہیں؛

اگرچہ ان دو جہتوں کی ترکیب اور مادہ وصورت کی باہمی ترکیب، میں فرق ضرور ہے، اور یوں ہی، امکان سے جو مطلب یہاں لیا جاتا ہے، وہ اس امکان سے بھی الگ ہے، جو وہاں (یعنی مادے میں) مراد لیا جاتا ہے، جس کے متعلق عنقریب اطلاع دی جائے گی انشاء اللہ تعالیٰ۔

ہاں! تمھارے وہم میں اس موقع پر کہیں یہ بات نہ کھٹکے، کہ جب ان لوگوں نے ماہیت کے مجعول اور مخلوق ہونے کا انکار کیا، تو کیا انھوں نے ماہیت کو واجب الوجود قرار دیا؟ اور علت وسبب سے بے نیاز ہو گئیں انھوں نے ماہیت کو واجب الوجود کے ساتھ شریک کر دیا؟ (اس وہم کے بے معنی ہونے کی وجہ یہ ہے) کہ ماہیت کے غیر مخلوق اور غیر مجعول ہونے کا مطلب یہ ہے، کہ ماہیت بوجہ اپنی پستی کے اس قابل ہی نہیں ہے، کہ اس کے ساتھ جعل اور خلق کا تعلق پیدا ہو، کیونکہ کسی چیز کے جعل اور بننے کے لیے یہ ضروری ہے، کہ اس جعل کی وجہ سے اس شئے کو گونہ کسی قسم کا حصول اور بود میسر آئے اور بے چاری ماہیت نفس ماہیت ہونے کے لحاظ سے ظاہر ہے، کہ کسی قسم کا کوئی تحصل اور کوئی بود و نبود نہیں رکھتی، کیا تم نہیں دیکھتے کہ ماہیت کو اگر کسی قسم کا تحصل میسر بھی آتا ہے، خواہ اس تحصل سے یہی معنے ہوں، کہ اس کے لیے کسی قسم کا تحصل نہیں ہے، جب بھی اس وقت اس کو علت اور سبب کے ساتھ مربوط اور منسوب کرنا پڑے گا، کیونکہ ممکن تو نام ہی اس کا ہے، جو اپنے وجود اور عدم میں علت اور سبب

کے ساتھ متعلق ہو۔

بخلاف واجب الوجود کے کہ اسی کا خلق وجعل سے پاک ہونا، یا اس کا غیر مجعول ہونا اس کی وجہ یہ ہے، کہ وہ انتہائی تحصّل وبے نیازی، اور غایت بود ونمود کی وجہ سے اتنا عالی اور برتر ہے، کہ جعل اور خلق کی وہاں رسائی نہیں، پس ایسے غیر مجعول کو جو اپنی دنادت اور پستی کی وجہ سے جعل اور خلق کے ناقابل ہے اس کو اس غیر مجعول وجود کے ساتھ کس طرح ہمسری دی جا سکتی ہے، جو اپنی انتہائی بلندی اور برتری کی وجہ سے جعل کی گرفت سے بالا ہے،

امام رازی نے اس موقع پر یہ ٹھیک بات لکھی ہے، کہ:۔

"ماہیتوں کے غیر مجعول ہونے کا قول دراصل ماہیت مطلقہ کے مسئلے پر مبنی ہے، اور ماہیت مطلقہ نفس اپنی ذات کے اعتبار سے نہ موجود ہی ہے اور نہ معدوم"

تفریع ماہیت اور کلی طبیعتوں کو اپنے اجزاء مثلاً جنس وفصل، یا مثلاً مادہ اور صورت کی جانب جس قسم کا احتیاج ہوتا ہے، اس کا نام تقوّمی احتیاج ہے یعنی ماہیت کا قوام خود اپنی ذات کی حیثیت سے ان اجزاء سے تیار ہوتا ہے، یا ماہیت کا قوام بحیثیت موجود ہونے کے ان اجزاء سے ترتیب پاتا ہے۔

لیکن ماہیت کا اپنے فاعل اور غایت کی طرف افتقار واحتیاج، تو یہ دراصل تو امی نہیں، بلکہ صدوری احتیاج ہے (اب اس کے بعد سمجھنا چاہیے) کہ پہلی دو باتیں (یعنی جنس وفصل، یا مادہ وصورت) یہ ماہیت کی نفس ذات کے علل واسباب ہیں، خواہ ماہیت کو اطلاقی حیثیت سے تصور کیا جائے، اور اس کے موجود وغیر موجود ہونے کا خیال نہ کیا جائے، یا اس کے وجود کا بھی اعتبار پیش نظر رکھا جائے، ہر حال میں ماہیت ان کی محتاج ہوتی ہے۔ بخلاف پچھلی دو چیزوں کی (یعنی ماہیت کا فاعل اور اس کی غایت) یہ دونوں دراصل ماہیت کے وجود کی علت ہیں۔

ظاہر ہے کہ جب واقعہ یہ ہے تو ایسی صورت میں علت ومعلول کی یہ

شرح: یعنی جس سے شے صادر ہو، اس کو علّت کہا جائے اور جو صادر ہو، اس کو معلول قرار دیا جائے، اس معنے کے لحاظ سے ماہیت کے لیے علّت و معلول کا انتساب درست نہیں ہو سکتا، ہاں! جب ماہیت کے ساتھ وجود کا اعتبار بھی شریک کر لیا جائے، تب یہ انتساب صحیح ہو سکتا ہے۔

مگر یہی علّیت اور معلولیت کو جب تقویم و تقوم کے معنی میں استعمال کیا جائے، تو اس وقت نفس ماہیت کی جانب ان کا انتساب ہر حال میں درست ہو گا، خواہ ماہیت کے ساتھ وجود کا لحاظ کیا جائے، یا نہ کیا جائے، یعنی ماہیت کے عدم و وجود سے قطع نظر کر لینے کے بعد بھی یہ انتساب صحیح ہو گا، اور یہی نسبت تصدیق اور تصور کے درمیان ہے، جب علمی ظرف کے لحاظ سے ان کے محل وقوع کو طے کیا جائے۔

یہاں ایک اور بات بھی ہے، جس کا شیخ رئیس نے شفا کی اس پہلی فصل میں ذکر کیا ہے، جس میں منطق کے موضوع پر بحث کی گئی ہے، شیخ کے الفاظ یہ ہیں:۔

"یہ ناممکن ہے، کہ کسی مفرد معنے سے انسانی ذہن کسی شے کی تصدیق اور یقین کی جانب منتقل ہو، کیونکہ یہ مفرد معنے، ظاہر ہے، کہ اس شے کے وجود یا عدم کا ایسا حکم نہیں بن سکتا جو تصدیق اور یقین کے وقوع کے متعلق ایک خاص حکم بن جائے۔

اس لیے کہ وہ چیز جس سے تصدیق واقع ہوتی ہے (یا جس سے یقین پیدا ہوتا ہے، اور اس یقین کا وہ ذریعہ ہوتا ہے) وہ تصدیق کی علت ہوتی ہے، اور یہ جائز نہیں ہے، کہ ایک ہی چیز کسی شے کی علت اس کے وجود اور عدم دونوں حال میں ہو،

بہر حال (تصدیق کے لیے) صرف کسی مفرد معنے سے کام نہیں چل سکتا، جب تک اس مفرد کے وجود یا عدم کے حصول کا خیال بھی سامنے نہ کر لیا جائے، خواہ اس کی خود ذات کا وجود یا عدم ہو، یا اس کے کسی حال کے متعلق یہ اعتبار کیا جائے، لیکن تصور تو اس کا وقوع بسا اوقات صرف کسی مفرد معنے کے ساتھ بھی ہوتا ہے"

شیخ کی اس تقریر پر علامہ دوانی نے تنقیدی اعتراض کیا ہے دوانی لکھتے ہیں:۔

"مجھے (شیخ کے اس قول میں بچند وجوہ) بحث ہے' پہلی بات تو یہی ہے کہ مفرد معنے سے تصور کی پیدائش اور اس کا افادہ ہوتا ہے' حالانکہ (جو تقریر عدم افادہ تصدیق کی گئی ہے) وہی بعینہ یہاں بھی جاری ہوتی ہے' یقیناً اس بنیاد پر شیخ کی دلیل پر نقض وارد ہوتا ہے' اور دوسری بات یہ ہے کہ مفرد معنے اپنے ذہنی وجود کے ساتھ بسا اوقات اسی ذہنی وجود کی وجہ سے تصدیق کا افادہ کرتا ہے' اگرچہ اس کی تصدیق نہ کی جائے' کہ وہ ذہن میں موجود ہے' جس طرح ہی مفرد معنے (وجود ذہنی کے ساتھ نہیں بلکہ) نفس اپنی ذات کے اعتبار سے تصور کا افادہ کرتا ہے' (لیکن میں نے جس طرح اس مسئلے کی تقریر کی ہے) اس سے اندازہ کیا جا سکتا ہے' کہ دوانی کے یہ اعتراضات صرف مغالطوں پر مبنی ہیں' اس شخص نے یہ اعتراضات اپنی کتاب، انموذج العلوم میں نقل کیے ہیں' ایسے آدمی سے اس قسم کی باتیں کتنی عجیب ہیں"

اور مذکورۂ بالا بیان سے وہ فرق بھی واضح ہو جاتا ہے' جو دونوں کا سبوں میں ہے (یعنی مجہولات کے کسب ونظر کے جو دو طریقے ہیں' جن میں ایک کے ذریعے سے مجہولات تصوریہ کا کسب حصول کیا جاتا ہے' اور دوسرے کے ذریعے سے مجہولات تصدیقیہ کا) اور وہ فرق یہ ہے' کہ تصدیقی مطلوب کا اپنے مبادی کی جانب احتیاج' یا ان مبادی سے اس کا تقوم' یہ صدور اور وجود کے اعتبار سے ہے' نہ کہ مفہوم اور تصور کے لحاظ سے' کیونکہ ایسے نظری مطلوب جو تصدیقی ہوں' ان کا پہلے تصور کیا جاتا ہے' اور یہ تصور اس وقت پر ہوتا ہے' کہ ابھی ان پر حجت اور دلیل بھی قائم نہیں کی گئی ہے' اور نہ ان کے مبادی کا تصور یا کسی ذریعے سے ان مبادی کی تصدیق کی جاتی ہے' بلکہ مطلوب کے تصور کے بعد نفس میں ان کے تصدیقی مبادی کا حصول ہوتا ہے' اور نفس پھر ان مبادی سے اس مطلوب کی جانب تصدیق کے لیے دوسری دفعہ منتقل ہوتا ہے۔

گویا کہ یہ مبادی ماہیت کے وجود یا اس کی صفات میں سے کسی صفت کے لیے ایک قسم کے اسباب وعلل کے قائم مقام ہوتے ہیں' اسی کی تائید بھمنیار کے اس قول سے ہوتی ہے' "وہ تمام اولیات ہیں جو سب سے

اولی ہے، اس کی نسبت تمام نظریات کے ساتھ ایسی ہی ہوتی ہے، جیسی تمام اشیاء کے فاعل کی تمام موجودات سے ہوتی ہے۔" بہر حال (یہ تو تصدیقی مطلوب کی کیفیت تھی باقی) تصوری مطلوب خصوصاً (ان میں وہ مطلوب جس کو حد سے حاصل کرتے ہیں) یعنی مطلوب حدّی تو ان کا اپنے قریب و بعید مبادی کی طرف احتیاج، ایک قسم کا ترکیبی و تالفی احتیاج اور ان مبادی سے ان کا تقوم مفہوم اور ماہیت کے لحاظ سے ہوتا ہے، نہ کہ صدور اور تحقق کے اعتبار سے، جیسے حدّ کے اجزا کی نسبت محدود کی طرف ہوتی ہے۔"

الحاصل تصدیق کا وقوع جس ذریعے سے ہوتا ہے، اور تصور کا وقوع جس ذریعے سے ہوتا ہے، ان دونوں میں جو فرق ہے وہ اس بیان سے یقیناً ظاہر ہو گیا ہوگا، اور اس پر جو اعتراض بطور منع یا نقض کے کیا جاتا ہے، بادنیٰ تامل وہ اٹھ جاتا ہے، چاہیے کہ اس پر ذرا غور کرو۔

فصل

کیا یہ جائز ہے، کہ وجود کو شدت اور ضعف عارض ہو؟

ظاہر ہے کہ شدت پذیری یا ضعف انگیزی یا دوسرے لفظوں میں اشتداد و تضعّف، یہ دراصل مقولۂ کیف میں حرکت کرنا ہے، ٹھیک جس طرح بڑھاؤ، اور گھٹاؤ یا تزاید و تنقص، یہ مقولۂ کم کی حرکت ہے۔

اسی طرح کسی مقولے میں حرکت کا واقع ہونا، اس کا مطلب یہی ہوتا ہے کہ حرکت کے زمانے کی جو آن فرض کی جائے، اس آن میں موضوع (متحرک) اس مقولے کے کسی ایسے فرد سے موصوف ہوتا ہے، جو اس فرد سے بالکل علیحدہ اور مخالف ہوتا ہے، جس سے وہی موضوع زمانۂ حرکت کی کسی دوسری آن میں موصوف ہوتا ہو خواہ ان دونوں فردوں کی مخالفت نوعی قسم کی مخالفت ہو، یا صنفی یا کسی اور اعتبار سے ہو۔

(اسی حرکت) کے متعلق بعضوں کا اعتقاد یہ ہے، کہ "اس مقولے کی خود ذات کے تغیر حال کا نام حرکت ہے"، لیکن یہ غلط بات ہے، کیونکہ مثلاً تسود (کالا ہوتا چلا جانا) اس کے معنے یہ نہیں ہیں، کہ ایک ہی سواد (سیاہی) شدت پذیر ہوتی چلی جا رہی ہے تا ایں کہ اس بنیاد پر یہ لازم ہے، کہ کالاپن اور سواد میں جو یہ حرکت ہو رہی ہے اس حرکت کا حقیقی موضوع اور واقعی موصوف خود سواد ہی ہے، آخر یہ کیسے ممکن ہے۔

کیونکہ یہ ظاہر ہے، کہ سیاہی کا پہلا درجہ بذات خود ناقص اور دھیما ہوتا ہے اور یہ ایک بدیہی بات ہے، کہ زائد ناقص کا عین نہیں ہو سکتا، حالانکہ یہاں اسی کا ارتکاب کیا گیا ہے، جو اس لیے کہ ناقص اور زائد دونوں درجوں کا موصوف سواد ہی کو ٹھیرایا گیا ہے۔

یہاں کسی کی یہ مجال نہیں ہے، کہ وہ یہ کہہ بیٹھے، کہ پہلے سواد کی ذات اپنی جگہ باقی رہتی ہے، اور (دوسرے درجے میں) اسی پہلے سواد پر کچھ اور اضافہ ہو جاتا ہے، کیونکہ یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے، کہ جس چیز کا پہلے سواد پر اضافہ ہوا، وہ کیا ہے؟ اگر وہ خود سواد (سیاہی) نہیں ہے تو پھر سواد کا اشتداد اپنے کالاپن اور سوادیت میں نہ ہوا، بلکہ اس پہلے سواد میں ایک دوسری چیز پیدا ہو گئی، اور اگر وہ جس کا اضافہ کیا گیا ہے، وہ کوئی دوسرا سواد اور سیاہی ہے، تو لازم آتا ہے، کہ ایک ہی محل میں دو سیاہیاں اس طرح جمع ہو گئیں کہ جن میں نہ خود ان کی حقیقت اور ذات کے اعتبار سے امتیاز ہے، اور نہ محل یا زمانے کی رو سے ان میں کوئی فرق ہے، اور اس قسم کا اجتماع محال ہے (کہ یہ اجتماع مثلین یعنی دو مماثل چیزوں کا ایک محل میں اکٹھا ہوتا ہے، اور اپنی جگہ یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ جس طرح دو ضدیں ایک محل میں اکٹھی نہیں ہو سکتیں اسی طرح دو مماثل چیزیں بھی ایک محل میں جمع نہیں ہو سکتیں)، اسی طرح دو سیاہیوں کا باہم متحد ہو جانے کا احتمال بھی یہاں ناقابل تصور ہے، کیونکہ اگر اس اتحاد کے بعد بھی وہ دونوں، دو باقی رہ جاتے ہیں، تو اتحاد کے کیا معنے ہوں گے، اور یہی حال اس وقت بھی ہوگا، اگر یہ فرض کیا جائے (کہ بجائے دونوں کے باقی رہنے کے) دونوں فنا ہو گئے، یا ان میں سے ایک فنا ہو گیا، اور دوسرا باقی رہا۔

پس یہ ثابت ہوا، کہ سواد کے شدت پذیر ہونے کے معنے یہ نہیں ہیں کہ ایک سواد کے باقی رہتے ہوئے اس پر کسی دوسری سیاہی اور سواد کا اضافہ ہوتا ہے، بلکہ اس اشتداد کی شکل یہ ہوتی ہے کہ موضوع و موصوف سے پہلے سواد کا ازالہ ہو جاتا ہے، اور اسی سواد کے دوسرے فرد کا جو پہلے کے اعتبار سے زیادہ تیز اور اشد تھا موضوع میں حصول ہوتا ہے، اور موضوع دونوں حال میں، بجائے خود باقی رہتا ہے اسی پر تضعف یا ضعف پذیری کو قیاس کر لینا چاہیے، اور جب واقعے کی یہ شکل

جو تحقیق کی رو سے ثابت ہوئی، تو اس سے یہ معلوم ہوا کہ خود وجود میں کسی قسم کی حرکت نہیں ہوتی، کیونکہ جو لوگ کہ وجود کو صرف ایک امر اعتباری قرار دیتے ہیں، اور محض موضوع ومحل کی کثرت کی وجہ سے ان کے نزدیک وجود میں بھی کثرت پیدا ہوتی ہے، ان کے اس خیال کی بنیاد پر یہ بات (یعنی وجود میں حرکت کا نہ واقع ہونا) بالکل ظاہر ہے، اتنی ظاہر کہ اس کے بیان کی بھی ضرورت نہیں۔

باقی جو مذہب (وجود کے متعلق ہم نے اختیار کیا ہے، تو تم پہلے یہ جان چکے ہو، کہ اس بنیاد پر وجود کوئی ایسا عرض نہیں ہے، جو ماہیت کے ساتھ قائم ہو، بلکہ وہ موضوع ہی کے خود وجود اور اس کی موجودیت کا نام ہے، اور واقع میں وجود در اصل بعینہٖ موضوع ہی ہے، اور جب بات یہ ہے تو ایسی صورت میں وجود کے متغیر و متبدل ہونے کے کیا معنی ہو سکتے ہیں، جب کہ وہ جو اس کا عین ہے، اس کو باقی فرض کیا گیا ہو، یعنی وجود جب اپنی بناوٹ میں اور اپنے تحقق ویافت میں موضوع کا عین ہے، تو پھر یہ کہنا کہ موضوع کے باقی رہتے ہوئے وجود بدلتا رہتا ہے، بے معنی ہے، ہاں! بعض عقلی ملاحظوں کی رو سے یہ صورت ممکن ہو سکتی ہے، مگر نفس الامر اور واقع کے اعتبار سے اس کے امکان کی کیا صورت ہے،

نیز اگر وجود میں حرکت کے نظریے کو تسلیم کیا جائے گا، تو اس سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ جو بالفعل متحرک ہے وہ اس وقت جب تک کہ وہ متحرک ہے، خود باقی نہ رہے، کیونکہ بجائے خود یہ مسئلہ ثابت ہو چکا ہے کہ جس مقولے میں حرکت واقع ہوتی ہے، اس کے ساتھ آن اور زمانے کے اجزا میں متحرک کا نہ اتصاف ہوتا ہے اور نہ تلبس، جس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ جس چیز کے سوا شئے کا قوام ممکن نہ ہو، اس چیز کے مقولے میں شے کی حرکت نہیں ہو سکتی، مثلاً جو وجود یا جوہری صورت کا حال ہے، اس مقام پر بعض باتیں اس سے بھی زیادہ بلند ہیں، جن کی تحقیق انشاء اللہ تعالیٰ آئندہ تمہارے سامنے آئے گی۔

ایک وہم پر تنبیہ | بسا اوقات یہ وہم پیدا ہوتا ہے، کہ کسی شئے میں حرکت کے واقع ہونے کے اگر وہی معنی ہیں جس کا ذکر کیا گیا، تو اس کا دوسرا مطلب یہ ہے کہ گویا کسی مقولے میں کوئی حرکت واقع ہی نہیں ہو سکتی،

کیونکہ جس مقولے میں حرکت واقع ہوتی ہے، اس کے ایک فرد سے دوسرے فرد تک متحرک کا منتقل ہونا اسی وقت قابل تصور ہو سکتا ہے، جب اس مقولے کے افراد بالفعل موجود ہوں، حالانکہ واقعہ یہ نہیں ہے، کیونکہ اگر اس کو تسلیم کیا جائے تو پھر مختلف آنوں کا باہم اجتماع اور تشافع کے ماننے پر مجبور ہونا پڑے گا، نیز یہ بھی لازم آئے گا، کہ ایسے غیر متناہی موجودات جو مرتب ہیں، وہ دو حدوں اور احاطوں سے محصور ہو جائیں؛

اس وہم کا ازالہ اس طرح کرنا چاہیے کہ مقولے کے افراد اگرچہ بالفعل اس طرح موجود نہیں ہوتے کہ باہم ان میں ایک دوسرے سے ممتاز اور جدا ہوں لیکن اسی کے ساتھ ان کے لیے ایسا وجود ضرور ہوتا ہے، جس کو فعلیت سے قریبی تعلق ہو، بایں معنے کہ جس آن میں یہ فرض کیا جائے کہ حرکت اس میں ختم ہو گی متحرک اس آن میں مقولے کے کسی خاص فرد کے ساتھ متصف ہو گا، لیکن اس جواب کو بھی لوگوں نے رد کر دیا ہے وہ یہ کہتے ہیں کہ ایسی صورت میں پھر یہ ماننا پڑے گا کہ ایسا متحرک جو این کے مقولے میں متحرک ہو، اس کے لیے زمانۂ حرکت میں کوئی مکان نہ ہو، یا جو مقولۂ کم میں متحرک ہو، زمانۂ حرکت میں اس کے لیے کوئی مقدار اور کم نہ ہو حالانکہ یہ بالبداہتہ باطل ہے؛

علامہ دوانی نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ متحرک حرکت کے وقت مقولے کے ان افراد کے ساتھ بطور توسط کے متصف ہوتا ہے، اور یہ توسط دراصل قوت واستعداد، اور خالص فعلیت کی ایک درمیانی حالت کا نام ہے، کم از کم اتنا ضرور ہے کہ جسم متحرک ان اعراض (یعنی مقولوں) سے اور ان کے درمیان رہنے سے خالی نہیں ہو سکتا، باقی یہ کہ مقولے کے بالفعل افراد سے بھی متحرک خالی نہیں ہوتا تو اس کا ضروری ہونا نہ بداہت سے ثابت ہے، اور نہ اس پر کوئی دلیل قائم ہو سکتی ہے، بلکہ دلیل اور برہان کی رو سے اگر دیکھا جائے تو معاملہ برعکس نظر آتا ہے، اور اس کے خلاف ثابت ہوتا ہے" دوانی کا کلام ختم ہوا۔

لیکن اس میں جو کمزوریاں ہیں، وہ مخفی نہیں رہ سکتیں، کیونکہ آخر جو چیز مقولۂ این میں متحرک ہو گی ایسے متحرک کے لیے ضروری ہے کہ حرکت کے وقت اس کو

کوئی جسم محیط ہو، جس کا لازمی نتیجہ یہ ہے، کہ اس کے لیے بالفعل این اور مکان کا ہونا ضروری ہے، ورنہ خلا لازم آئے گا جو قطعاً محال ہے، نیز یہ مسلم ہے، کہ افلاک حرکت وضعی سے کبھی خالی نہیں ہو سکتے، اب اگر (دوانی کی بات مان لی جائے) تو اس کا دوسرا مطلب یہ ہوگا، کہ افلاک کے لیے کسی وقت اور زمانے میں وضع نہیں ہوئے

پس سچی بات اس مسئلے میں یہی ہے، کہ جس مقولے میں حرکت واقع ہوتی ہے، ان کے افراد صرف اپنی افراد میں منحصر نہیں ہوتے۔

بلکہ اس مقولے کے ایسے اپنی افراد بھی ہوتے ہیں، جو سکون کے معیار ہوتے ہیں، اور زمانی افراد بھی ہوتے ہیں، جن کا وجود تدریجی ہوتا ہے، اور جو اس حرکت پر منطبق ہوتے ہیں، جس کا نام حرکت قطعیہ ہے، بلکہ واقعہ یہ ہے، کہ یہ زمانی افراد بجنسہ حرکت قطعیہ ہی ہیں، جیسا کہ بعضوں کا خیال ہے، الغرض متحرک میں جب تک حرکت اپنی اتصالی صفت کے ساتھ باقی رہتی ہے، اس وقت تک اس کے لیے صرف ایک زمانی فرد متصل غیر قار (یعنی اس کا ایک جزء دوسرے جزء کے ساتھ اکٹھا نہیں ہوتا) ثابت ہوتا ہے، اس زمانی فرد کی ھویت اور شخصیت ایک اتصالی مقدار کے رنگ میں ہوتی ہے، اور یہی اتصالی مقداری ھویت دراصل ان تمام حدود کو مشتمل ہوتی ہے، جو مختلف آنوں میں فرض کیے جا سکتے ہیں ان حدود مفروضہ کو اس اتصالی مقدار سے وہی نسبت ہوتی ہے، جو کسی نقطۂ مفروضہ کو خط کے ساتھ ہوتی ہے، حاصل یہ ہے کہ مقولے کا زمانی فرد متحرک کے لیے بالفعل ثابت ہوتا ہے، جس کے لیے کسی فرض کی قطعاً ضرورت نہیں ہوتی، باقی وہ اپنی اور زمانی افراد، جو اس فرد زمانی کے حدود اور اس کے اجزا ہیں، تو ان کا حصول صرف فرض پر مبنی ہے، اور ایسی صورت میں جسم کا اس مقولے سے خالی ہونا لازم نہیں آتا، جس مقولے میں جسم متحرک ہوتا ہے، اور نہ تتالی انات (یعنی ایک آن کے بعد دوسری آن کا پیہم اور مسلسل وقوع) کی خرابی لازم آتی ہے، اور نہ ان چیزوں کی تتالی اور تسلسل کو ماننا پڑتا ہے، جن کا آنات سے تعلق ہوتا ہے، یعنی آنیات کی تتالی بھی لازم نہیں آتی، اور نہ غیر متناہی کا

دو واسطوں میں محصور ہونے کی خرابی پیش آتی ہے، کیونکہ جب حرکت کے وقت متوسط کا کوئی وحدانی فرد بالفعل پایا ہی نہیں جاتا، تو پھر آنوں کا تسلسل اور ان کے غیر متناہی ہونے کی گنجائش ہی کب باقی رہتی ہے۔

اس مقام پر تم کو یہ کہنے کا بھی اختیار نہیں ہے، کہ وجود کی شدت وضعف پذیری کے لیے موضوع کا اپنے قوام وثبوت میں بھی مرتبہ کافی ہے، اس لیے کہ حرکت کے لیے حرکت کے موضوع کا استمرار ضروری شرط ہے، اور کسی شے کے فرد زمانی کو چونکہ کسی قسم کا استمرار میسر نہیں ہوتا، نہ اس زمانے میں جس میں وہ شے موجود ہو، اور نہ کسی اور زمانے میں، (اس مسئلے) کی زیادہ تحقیق اگر مطلوب ہو، تو حرکت اور زمانے کی بحث کا انتظار کرنا چاہیے،

فصل "شدت اور ضعف کی بحث"

علوم کے مختلف طبقات میں شاید یہ بات تمھارے گوش زد ہوئی ہو گی، کہ ایسی دو چیزیں جو باہم وجوداً یا ذہناً وعقلاً ایک دوسرے سے ممتاز اور جداگانہ ہوتی ہیں، ان کا یہ باہمی امتیاز یا ان کی پوری اور کامل ماہیت وحقیقت کا نتیجہ ہو گا، بایں طور کہ ان دونوں کے درمیان کسی قسم کا کوئی جوہری اشتراک نہ ہو گا یا کبھی دونوں کی ماہیت میں جوہری اشتراک ہونے کے باوجود، ان کی اصل حقیقت اور سنخ ماہیت میں کوئی ایسی چیز داخل وشریک ہوتی ہے، جو ان میں سے ایک کو دوسرے سے جدا کرتی ہے، ایسی صورت میں ان دونوں میں جو چیز مشترک ہوتی ہے، اسی کو جنس کہتے ہیں، اور جو ہر ایک کے ساتھ خاص ہوتی ہے اسی کو فصل کہتے ہیں، اور یہی فصول نوعی طبائع وحقائق کے محصل ہوتے ہیں، (فصل اور جنس کی باہمی ترکیب) اتحادی قسم کی ترکیب ہوتی ہے، اور کبھی یہ ہوتا ہے، کہ ان جداگانہ اشیا کا امتیاز عرضی اور خارجی صفات پر مبنی ہوتا ہے، یعنی دونوں اصل حقیقت میں باہم ایک ہوتی ہیں، لیکن خارجی اوصاف ایک کو دوسرے سے ممتاز کرتے ہیں، ایسی صورت میں جو چیز حاصل ہوتی ہے وہ یا تو شخصی افراد ہوتے ہیں یا صنفی اقسام اور ان کی ترکیب اتحادی نہیں بلکہ اقترانی ہوتی ہے، ان کے سوا جہاں تک میں خیال کرتا ہوں تمھارے سامنے

اس سلسلے کی وہ چوتھی شکل نہ ہوگی جس کے مدعی شیخ الاشراق ہیں، اور جس کے ذریعے سے مشہور تقسیم کا انحصار ٹوٹ جاتا ہے؛

اور یہ چوتھی شکل یوں پیدا کی جاتی ہے کہ وہ امتیاز جو باہم دو چیزوں کو علٰحدہ کرتا ہے کبھی نہ پوری ماہیت کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے، اور نہ جزو ماہیت کی وجہ سے اور نہ خارجی اوصاف اور لواحق کی وجہ سے، بلکہ خود نفس ماہیت میں ماہیت ہی کے کمال ونقص کا یہ نتیجہ ہوتا ہے اور اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ خود ماہیت کے لیے کمال ونقص کے اعتبار سے مختلف مراتب ہوتے ہیں۔

پھر خود ماہیت کے ان مراتب کے لحاظ سے ایک عرض بھی پیدا ہوتا ہے جو اس عرض سے مختلف ہوتا ہے جو اسی ماہیت کو اپنے ان افراد کی راہ سے ثابت کرتا ہے، جو اس ماہیت کو بھی اپنے اندر سمیٹے ہوتے ہیں اور دوسرے فصول یا لواحق کو بھی مشتمل ہوتے ہیں؛

بہر حال یہ بھی ان مسائل میں سے ہے جن میں مشائیہ اور اشراقیہ میں اختلاف پیدا ہوا، مشائیہ کے پیروؤں نے اشراقیوں کے اس خیال کو غلط ثابت کرتے ہوئے یہ تقریر کی ہے کہ جو کامل ہے، اس کے متعلق سوال ہوتا ہے کہ اگر اس میں ایسی کوئی چیز نہیں ہے جو ناقص کے اندر نہیں پائی جاتی، تو پھر ان دونوں میں فرق کیا رہے گا، اور اگر کامل میں کوئی ایسی بات ہے جو ناقص میں نہیں ہے، تو اب اس امتیازی بات کے متعلق پوچھا جاتا ہے، کہ وہ کامل کی اگر سنخ اور ٹھیٹ طبیعت میں داخل ہے، تو ناقص اور کامل میں کسی قسم کا اشتراک باقی نہ رہا، یا اس کی طبیعت پر زائد ہے، تو اس کی دو ہی صورتیں ہوسکتی ہیں یا وہ فصل مقوم ہوگا، یا کوئی عرضی زائد ہوگا، لیکن مشائیوں کا یہ احتجاج قطع نظر اس سے کہ عارض کے ذریعے سے اس پر نقض عاید ہوتا ہے، یوں بھی نہایت مہمل اور ادنیٰ درجے کی بات ہے، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ یہ مصادرہ علی المطلوب کی شکل ہے، کیونکہ یہاں گفتگو جس امر میں ہے، وہ تو یہی ہے کہ دو چیزوں میں امتیاز کبھی اسی وجہ سے بھی ہوتا ہے، کہ جو وجہ امتیاز کی ان میں ہے وہی وجہ ان کے اتفاق کی بھی ہوتی ہے، یعنی وجہ امتیاز بجنسہ بغیر کسی مزید زیادتی کے وجہ اتفاق ہے۔

نیز ہم پوچھتے ہیں کہ دو سیاہیوں میں مثلاً اختلاف اگر کسی فصل کی وجہ سے ہوتا ہے، تو ایسی فصل جس کی وجہ سے ایک سیاہی دوسری سے جدا ہوتی ہے، وہ سیاہی کی حقیقت کی مقوم نہیں ہو سکتی، ورنہ پھر اس میں امتیاز بخشنے کی صفت باقی نہیں رہے گی، بلکہ وہ اس کی ایک ایسی فصل مقوم ہوگی، جو اس سیاہی کی مقسم ہے، جو ان دونوں کے درمیان مشترک ہے۔ اور دونوں کی اس بنیاد پر جنس ہے، اور ظاہر ہے، کہ اسی کے ساتھ یہ امر بھی قطعی ہے کہ جنس کی ماہیت اور مفہوم کی جو فصل عرضی ہوتی ہے، ایسی فصل ماہیت جنس سے خارج ہوتی ہے، گویا جنسی ماہیت کے ساتھ اس کو وہی نسبت ہوتی ہے جو تمام عرضیات کو اس کے ساتھ ہوتی ہے، اب اگر سیاہی کی شدت پذیری اور اس کی تکمیل ایسی فصل کی جانب سے ہوتی ہے، جس کے معنے وہ نہ ہوں، جو سیاہی کے ہیں تو لازمی طور پر یہ ماننا پڑے گا، کہ ان دونوں میں تفاوت سیاہی کے سوا ہے، حالانکہ فرض یہ کیا گیا تھا، کہ ان میں تفاوت سیاہی ہی میں ہے، مشائیوں نے اس کا جواب دیتے ہوئے یہ تقریر کی ہے کہ افراد پر جس کا اطلاق تفاوت کے ساتھ ہوتا ہے، وہ دراصل محمول عرضی ہوتا ہے، مثلاً اسود (جو ایک عرضی محمول ہے) اس کا اطلاق خود اس کے مبدء اشتقاق یعنے سواد کے معروضات پر، اسی بنیاد پر ہوتا ہے، کہ ان معروضات میں سے بعض مبدء کے کسی ایسے فرد پر مشتمل ہوتا ہے، جس پر سوادیت کی تکمیل اس طور پر ہوتی ہے، کہ کوئی غیر اس میں شریک نہیں ہوتا، اور ان ہی معروضات میں سے بعض ایسے فرد پر مشتمل ہوتے ہیں، جن کا حال یہ نہیں ہوتا، یعنی اس فرد کی نفس ہویت اور شخصیت کا اقتضا یہ نہیں ہوتا، اگرچہ سواد کے مفہوم مشترک کے اعتبار سے مبدء کے افراد میں کوئی تفاوت نہیں ہوتا، الغرض سواد کی نفس طبیعت اور ماہیت کا اطلاق اپنے ان تمام افراد پر تو اطوء اور مساوات کے ساتھ ہوتا ہے، جو خود شدید اور ضعیف ہوتے ہیں، یہاں تشکیک اور تفاوت جو کچھ ہوتا ہے، وہ اسود کے اس مفہوم میں ہوتا ہے، جس کا اطلاق سواد کے ایسے دو مختلف فردوں کے معروض پر ہوتا ہے، جو شدت اور ضعف میں اپنی اپنی فردی

ھویت اور تشخیصت کے اعتبار سے باہم مختلف ہوتے ہیں، اور سواد کے فصول اگرچہ خود ان افراد کی ماہیت عقلی لحاظ کی رو سے ہوتے ہیں، لیکن یہ سواد کی اس ماہیت کے مغائر ہوتے ہیں جس کی حیثیت جنس کی ہے لیکن وہ (افراد) باوجود اس کے ان امور میں سے ہیں جن پر جنسی سواد صادق آتا ہے، پس (افراد) کی ھویت کے اعتبار سے جو تفاوت ہوتا ہے وہ اس امر کو مستلزم نہیں ہے کہ ان میں یہ تفاوت سواد کے سوا کسی اور بات کی وجہ سے ہو۔

لیکن تم جانتے ہو کہ سواد کے شدید اور ضعیف افراد میں باہمی برتری اور زیادتی نہ سوادیت میں ہوتی ہے، اور نہ یہ اختلاف اس میں ہوتا ہے جب ان دونوں پر سواد کو محمول کیا جاتا ہے، بلکہ تفاوت جو کچھ ہوتا ہے، وہ ان دو جسموں میں ہوتا ہے، جو سواد کے ان دونوں افراد کے معروض اور موصوف ہوتے ہیں،

جواب کا یہ حصہ صداقت سے کس قدر دور ہے، آخر جب مبدءِ اشتقاق کے دو فردوں کا اختلاف اس امر کو مستلزم ہوتا ہے کہ مشتق کا اطلاق بھی ان کے معروضوں پر مختلف ہو جائے تو چاہیے کہ یہی اختلاف اس کو بھی ضروری قرار دے کہ مبدء کا صدق بھی اس کے دونوں افراد پر مختلف ہو، بلکہ یہ بات تو زیادہ قرین قیاس ہے۔

مشائیوں کے ان ہی دلائل میں جن کا ذکر اس باب میں وہ کرتے ہیں، ایک دلیل یہ بھی ہے کہ کسی شے کی ذات ہی اگر کامل ہوتی ہے، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ ناقص اور متوسط خود ذات نہ ہوں، اور یہی صورت اس وقت بھی پیش آئے گی، جب ناقص یا متوسط ذات کو قرار دیا جائے، کہ پھر جو دونوں باقی رہ جائیں گے، وہ بجنسہ وہی حقیقت نہ رہیں گے، اور یہ بات نوعی حقائق میں غیر مفید ہے، کیونکہ جو چیز عمومیت اور تفاوت کو قبول نہیں کرتی وہ دراصل عددی وحدت ہوتی ہے، لیکن معنوی وحدت کے متعلق فریق مخالف کو یہ کہنے کا حق ہے، کہ نوعی حقیقت دراصل تینوں حدود یعنی زائد ناقص متوسط کی جامع ہوتی ہے۔

اب اگر اس پر تم یہ اعتراض کرو کہ کلی طبعی تو ان لوگوں کے نزدیک خارج میں موجود ہے، پس تینوں مرتبے میں جو امر مشترک ہوتا ہے، اس کو بھی خارج میں موجود ہونا چاہیئے، اگرچہ اشتراک کے ساتھ موصوف ہونے کا ظرف ذہن ہی

ہوتا ہے، اب سوال ہوتا ہے، کہ تمام زوائد اور ہر ایسی چیز جس سے تشخص پیدا ہوتا ہے، ان سے جدا کر لینے کے بعد عقل کے سامنے جو چیز رہ جاتی ہے، آیا وہ صرف کامل کے مطابق ہے، یا کامل کے علاوہ ناقص اور متوسط کے بھی مطابق ہے، بہر حال کوئی سی بھی صورت تسلیم کر لی جائے، وہ سب کے مطابق تو کسی طرح نہیں ہو سکتی، یقیناً وہ ان مراتب میں سے کسی خاص مرتبے کی مقتضی ہو گی، جس کا لازمی نتیجہ یہ ہو گا کہ باقی مرتبے (جن کی مقتضی نہ ہو گی) وہ کسی ایسے امر کی طرف منسوب ہوں، جو طبیعت مشترکہ سے خارج ہے، اور یہ خلاف فرض ہے۔

میں کہتا ہوں کہ کلی طبعی کے متعلق جیسا کہ میرا خیال ہے، اس کا تحقق متواطی طور پر صرف ذاتیات میں ہوتا ہے، کیونکہ ایسی ماہیت جو زوائد سے صاف پاک ہونے کے بعد تمام افراد پر بغیر کسی تفاوت کے صادق آئے، اور سب اس میں متفق ہوں یہ بات صرف ان ہی کلیوں کے ساتھ مختص اور ان ہی میں منحصر ہے، جو متواطی ہوتی ہیں، لیکن کلی مشکک کا یہ حال نہیں ہے، کیونکہ اس کا جو مرتبہ خارج میں پایا جائے گا، وہ کسی ایک شخص میں منحصر ہو کر رہ جاتا ہے، یا اگر عقل کے نزدیک امکان ہو، تو متعدد اشخاص کے ضمن میں بھی اس کا تحقق ہو سکتا ہے، اور اس کی صورت یہ ہوتی ہے، کہ عقل جب تمام خارجی مشخصات سے اس کو مجرد کر لیتی ہے، تو بعینہ اس کا یہ مرتبہ ذہن میں بھی پایا جاتا ہے، اور یہی حال اس کے دوسرے مرتبے کا ہو گا، پھر خارجی اشخاص سے جو یہ مراتب حاصل کیے جاتے ہیں، اور جن کا تحقق ذہن میں ہوتا ہے، ناقص اور کامل تمام اور غیر تمام ہونے میں ایک درجے میں نہیں رہتے، اور اسی وجہ سے ان تمام اشخاص اور افراد کے لحاظ سے جو تمام مراتب کے نیچے مندرج ہوتے ہیں، اس کو کلیت عارض نہیں ہوتی ہاں، یہ سارے مراتب ایک ایسی مبہم اصل اور سنخ میں مشترک ہوتے ہیں، جو ابہام اور اطلاق کے انتہائی درجے میں ہو، اور یہ ابہام دراصل وہی حقیقت کے نقص اور کمال کے اعتبار سے ہوتا ہے، جو اس ابہام سے بالکل ایک علٰحدہ امر ہے، جس کی بنیاد اس اختلاف پر مبنی ہوتی ہے، جو ھویات کے اختلاف کی وجہ سے، باہم افراد کے درمیان ہوتا ہے۔

ایک تفصیلی تنبیہ تشکیکی اختلاف کا وہ ضابطہ جو اس کے تمام اقسام کو پیش نظر رکھ کر بتایا جا سکتا ہے یہ ہے، کہ کسی طبیعت مرسلہ اور ایسی ماہیت جو افراد کی خصوصیت سے پاک کر لی گئی ہو، اس کا اطلاق اپنے افراد پر اولویت و بہتری، یا اقدمیت و اوّلیت، یا اکملیت و اتمیت خواہ یہ اتمیت و اشدیت کی وجہ سے ہو، یا اعظمیت و اکثریت کی بنیاد پر مختلف ہوتا ہے (یہ تو کلی مشکک کی تعریف ہوئی)

اب قدیم حکما کے گروہ اور معلم اول کے علم برداروں کے درمیان اس کے متعلق دراصل چار مقامات میں اختلاف ہے، اختلاف کا پہلا مقام یہ ہے، کہ سوال ہوتا ہے کہ اپنے افراد کے لحاظ سے کیا ذات اور ذاتی کے متعلق یہ ممتنع اور ناجائز ہے، کہ تشکیک کے مختلف اقسام کی رو سے اس میں کسی قسم کا تفاوت ہو، خواہ یہ تشکیک اولویت اور عدم اولویت کی وجہ سے ہو، یا تقدم و تاخر یا کمال و نقص کی وجہ سے، یا ذات و ذاتیات کے اطلاق میں بھی یہ تشکیکی تفاوت اصولاً ممکن ہے؟ متاخرین میں بعضوں نے اس مسئلے میں بداہت کا دعویٰ کیا ہے، اسی گذشتہ دو وجہوں (یعنی اولویت اور تقدم و تاخر) والی تشکیک میں سب کا اتفاق ہے کہ ذاتیات میں اس قسم کی تشکیک نہیں پائی جا سکتی، لیکن اس باب میں اتفاق کا دعویٰ بعید از واقعہ ہے، حالانکہ ایرانی فلاسفر، اور بعض قدیم حکما اس بات کے قائل ہیں، کہ جوہری انوار میں بعض اپنی بسیط جوہری حقیقت کے ساتھ بعض کی علت ہیں۔

دوسرا مقام اختلاف یہ ہے، کہ آیا اشدیت اور اضعفیت کے اعتبار سے جو تشکیکی اختلاف پیدا ہوتا ہے، کیا اس اختلاف کی وجہ سے ان افراد میں جن میں باہم یہ اختلاف ہو، نوعی اختلاف پیدا ہو جاتا ہے، اور اس بنیاد پر ان افراد کے اختلاف کی بنیاد کیا ذاتی فصول پر قائم ہو جاتی ہے؟ آیا ایسا ہونا جائز ہے یا نہیں، یا ان افراد میں سے بعض کے درمیان تو نوعی اتفاق ہو سکتا ہے، لیکن تمام افراد میں یہ ناجائز ہے۔

تیسرا مقام یہ ہے کہ وہ تفاوت جو کیف اور چگونگی کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے، اور وہ اختلاف جو کم اور چندگی پر مبنی ہوتا ہے، آیا یہ دونوں تشکیک کی دو مختلف قسمیں ہیں، یا دراصل دونوں کی نوعیت ایک ہی ہوتی ہے، اگرچہ

دونوں کی تعبیر ایک لفظ سے نہیں کی جاتی ہے، یا (اسم) تفضیل اور (اسم) مبالغے کے صیغوں سے ان کے نام ایک نہیں ہیں (مثلاً کیف کی تعبیر اشدیت سے اور کم کی اعظمیت و اکثریت سے کی جاتی ہے)۔

چوتھا مقام یہ ہے، کہ شدت و ضعف نقص و کمال کے اختلافات آیا صرف کم اور کیف میں منحصر ہیں، یا ان کے سوا بھی دوسرے مقولوں میں یہ اختلاف پیدا ہو سکتا ہے، مثلاً جوہر کے مقولے ہیں؛

ان چاروں مقامات میں ہر مقام کی دو شقوں میں سے پہلی شق مشائی حکما کا مذہب ہے، اور حکمائے رواقیین یعنی اشراقیہ کا مسلک دوسری شق ہے؛

اب ہم ہر ایک سے متعلق گفتگو کرنا چاہتے ہیں، تو پہلے مقام کے متعلق تم کو معلوم ہونا چاہیے، کہ جب یقینی ذرائع سے تم پر یہ بات واضح ہو چکی ہے، کہ وجود ایک واحد حقیقت ہے، اور اس کے لیے نہ کوئی جنس ہے، اور نہ کوئی فصل، اور تمام اشیا میں اس کا تحقق ایک ہی معنے کے اعتبار سے ہے، اور اس کے ذاتی افراد نہ اپنی اپنی ذاتوں کے اعتبار سے باہم مختلف ہوتے ہیں اور نہ ان ہویتوں کی وجہ سے مختلف ہوتے ہیں، جو ذات کے مغائر ہوتی ہیں، بلکہ ان میں اختلاف ان ہی ہویتوں کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے، جو ذات کی عین ہوتی ہیں، نیز یہ بات بھی گزر چکی کہ جاعلیت (خالقیت) اور مجعولیت (مخلوقیت) کا تعلق دراصل وجودوں کے ساتھ ہوتا ہے، نہ کہ کلی ماہیتوں کے ساتھ، پس جب یہ باتیں تمھیں معلوم ہو چکی ہیں، تو اب تم بآسانی یہ فیصلہ کر سکتے ہو، کہ وجود کے وہ افراد جو ان ہی ہویتوں کی وجہ سے متعین ہوتے ہیں، جو باہم حقیقت میں متحد ہیں ان میں تو بعض کو بعض پر تقدم بالذات حاصل ہے، (یہ حال تو وجود کا ہوتا ہے) اب جو ان کے درمیان اولویت اور عدم اولویت یا تقدم و تاخر یا قوت و ضعف وغیرہ کے تشکیکی اختلافات پیدا ہوتے ہیں، وہ ان کلی ماہیتوں کی جانب سے ہے، جو ان تشکیکی اختلافات کے ساتھ مختلف ہوتی ہیں، بطور تائید کے اس مسئلے کے لیے زمانے پر غور کرنا چاہیے کہ اس کے اجزا باہم ماہیت میں متشابہ اور متحد ہوتے ہیں، لیکن باوجود اس کے ان میں بعض جزء کو بعض جزء پر تقدم خود ان کی ذات کی

اقتضاء کی بنیاد پر حاصل ہوتا ہے۔ نہ کہ یہ اختلاف کسی بیرونی اور خارجی شے کا نتیجہ ہوتا ہے"۔

شیخ الاشراق نے اسی مسلک کے اثبات میں جو دلیل پیش کی ہے' ان کی کتاب "مطارحات" میں اس کی تقریر یہ ہے" ایک تام مقدار کو جو ناقص مقدار پر زیادتی حاصل ہوتی ہے' یہ زیادتی نہ کسی امر خارجی عرضی سے حاصل ہوتی ہے اور نہ کسی فصل مقسم کا نتیجہ ہوتی ہے' کیونکہ جس کی تقسیم ہوتی ہے فصل مقسم اس کے اعتبار سے عرضی ہی ہوتی ہے' پس ناگزیر ہوا کہ باہم مقداروں میں جو تفاوت ہوتا ہے' اس کو ان ہی مقداروں کا ذاتی اقتضاء قرار دیا جائے' نہ کہ کسی ایسے امر کا جو مقدار کی حقیقت سے خارج ہو' بلکہ جس کی وجہ سے ایک مقدار میں زیادتی پیدا ہوتی ہے' بعینہ اس کی وجہ سے مساوات بھی حاصل ہوتی ہے' گویا اس بنیاد پر ایسے دو خطوں میں جو درازی اور کوتاہی میں متفاوت ہوتے ہیں' ان کا اختلاف و تفاوت دراصل خود خط کے کمال و نقص کا نتیجہ ہوتا ہے' اسی طرح ایک گہری سیاہی' اور ہلکی ناقص سیاہی میں جو تفاوت ہے اس کا بھی یہی حال ہے' یعنی سیاہی ہونے میں دونوں مشترک ہیں اور ان میں جو افتراق و امتیاز پیدا ہوا' وہ کسی ایسی شے کا نتیجہ نہیں ہے' جو سیاہی کی حقیقت سے خارج ہے' خواہ وہ فصل ہو' یا اور کچھ ہو' کیونکہ دونوں میں تفاوت بھی صرف سوادیت (سیاہیت) ہی میں ہے"۔

اس پر اعتراض کیا گیا ہے کہ زائد اور ناقص مقداروں میں مقدار کی ماہیت اور طبیعت ایک ہی وتیرے اور ڈھنگ پر رہتی ہے' کہ ان دونوں کے درمیان تفاوت مطلق مقدار کی وجہ سے نہیں ہے' اگرچہ یہ تفاوت مقدار ہی میں ہے' اور ظاہر ہے کہ جس وجہ سے تفاوت ہو' اور جس بات میں تفاوت ہو' یہ دونوں ایک دوسرے سے جدا ہیں' کیونکہ یہ تفاوت اس مقداریت کا نتیجہ ہے' جو ان میں ہر ایک کے ساتھ اپنی اپنی فردی خصوصیت کی بنیاد پر مختص ہے' اور یہ اختصاص اس اختلاف پر مبنی ہے' جو ان میں اس کھنچاؤ' اور پھیلاؤ سے پیدا ہوا ہے' جس نے ان کو خاص خاص حدود و تنگ محدود و ابعاد میں پہنچا دیا ہے اور یہ بات مقداریت کی

ماہیت وطبیعت سے خارج ہے' اور مادے کی مختلف استعدادوں' اور اس کے مختلف تاثرات کی تابع ہے' گویا ان بڑے اور چھوٹے خطوط کو جب خط کی طبیعت اور ماہیت کے لحاظ سے تصور کیا جائے' تو ان میں ہر ایک میں ایسا طول حقیقی پایا جائے گا' جو دوسرے کے طول کے مشابہ ہوگا' اور اس معنے کی رو سے ان دونوں میں کوئی برتری اور باہمی زیادتی قطعاً محسوس نہ ہوگی' لیکن ان میں سے ایک کو جب دوسرے کے سامنے رکھ کر لحاظ کیا جائے گا' تو ان میں جس کے اندر زیادتی ہوگی' وہ ایسا اضافی طویل نظر آئے گا' جس میں فردی خصوصیت کی بنیاد پر دوسرے پر زیادتی حاصل ہوگی'

اس مضمون کو شیخ نے شفاء کی قاطی غوریاس میں اس طرح ادا کیا ہے:-

"میری یہ مراد نہیں ہے کہ ایک کمیت اور مقدار دوسری کمیت اور مقدار سے زائد اور ناقص نہیں ہوتی ہے' بلکہ مقصد یہ ہے کہ مقدار ہونے میں ایک دوسرے سے شدید اور زائد نہیں ہوتے' یعنی مقدار ہونے کی وہ صفت جو دونوں میں مشترک ہے' اس میں باہم شدت اور زیادتی نہیں ہوتی' اگرچہ اضافی معنے کی رو سے ایک دوسرے سے زائد ہوتے ہیں' یعنی طول اضافی کے حساب سے یہ زیادت اور نقص ہوتا ہے"

بہرحال وہ جو طول اضافی نہیں' بلکہ طول حق ہے' وہ نہ زائد ہونے کو قبول کرتا ہے' اور نہ ناقص ہونے کو بلکہ یہ سارے صفات طول اضافی سے متعلق ہوتے ہیں' اور یہی حکم عدد کا بھی ہے' شیخ ہی نے اسی فصل میں یہ بھی لکھا ہے:-

"معلوم ہونا چاہیے کہ بغیر اضافت اور نسبت کے کثیر ہی عدد ہے اور جو کثیر اضافی ہے' وہ عدد میں عرض کی حیثیت رکھتا ہے' اور یہی حال سیاہیوں' اور گرمیوں کا سیاہی اور گرمی میں ہے' ان میں جو اختلاف ہے وہ افراد کی خصوصیت کا نتیجہ ہوتا ہے' نہ کہ مشترک ماہیت کی جوہر اور اس کی سنخ و اصل کا"

شیخ نے اسی طرح یہ بھی لکھا ہے:۔

"سواد حق نہ اشد ہونے کو قبول کرتا ہے اور نہ اضعف ہونے کو بلکہ وہی جو ایک چیز کے اعتبار سے سواد ہے، وہی دوسرے کے اعتبار سے بیاض ہوتا ہے، اور جس کو سواد (سیاہی) فرض کیا جائے گا، وہ خود اپنی ذات کی حد تک نہ اشد ہونے کو قبول کرتا ہے اور نہ اضعف ہونے کو بلکہ یہ ساری باتیں اس وقت پیدا ہوتی ہیں، جب کسی دوسری چیز سے اس کا مقابلہ کیا جائے۔

یہی وجہ ہے کہ طرفین کا تقابل تمام وسطانی درجوں کو عام ہوتا ہے"۔

اور اسی کی وجہ سے تقابل کے اقسام میں اضافہ نہیں ہوتا اور حقیقی تضاد میں انتہائے اختلاف کی جو شرط لگائی جاتی ہے، وہ بھی نہیں ٹوٹتی، کیونکہ اشد ہونے اور زائد ہونے کے معنے ان لوگوں کے خیال میں یہ ہوتے ہیں کہ دو فردوں میں سے ایک فرد کا اس طرح پر ہونا کہ جس سے بامداد وہم، عقل یہ بات پیدا کرے کہ وہ فرد تھوڑی زیادتی کے ساتھ دوسرے فرد کا ہم مثل ہے، یہ مطلب نہیں ہوتا کہ عام کی طبیعت اور ماہیت میں بعض افراد کے اندر زیادتی ہوئی ہے اور نہ یہ کہ کلی کے آثار کا بعض افراد میں اکثریت کے ساتھ ظہور ہوا ہے، جیسا کہ بعضوں نے بیان کیا ہے۔ کیونکہ اگر ایسا ہوگا تو بہتیری ذاتیات کو شدت وضعف کا قبول کرنے والا ماننا پڑے گا، مثلاً اس وجہ سے کہ آثار ونتائج کے ظہور میں چونکہ انسانی افراد قلت اور کثرت کی رو سے مختلف ہوتے ہیں، اس لیے تسلیم کرنا پڑے گا کہ انسان بھی اسی لحاظ سے شدت وضعف کو قبول کرتا ہے (حالانکہ ایسا نہیں ہے) ان ہی لوگوں کا یہ بھی بیان ہے کہ تشکیک صرف اسی کا نام نہیں ہے بلکہ دو فردوں کے معروض پر مشتق کے صدق میں جو اختلاف ہوتا ہے، یہ صرف اس اختلاف کا سبب ہے، جیسا کہ پہلے بھی بیان کیا جاچکا ہے، پس بات پھر وہی اولویت کی طرف واپس ہوجاتی ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ وہ چیز جس سے دو سوادوں میں اختلاف پیدا ہوتا ہے، وہ ان دونوں سوادوں میں نہیں پائی جاتی، بلکہ ہر ایک میں وہ چیز پائی جاتی ہے، جس وجہ سے اختلاف پیدا ہوا، اور یہی چیز ان میں ہر ایک کے لیے وہ فصل بن جاتی ہے، جو نوع بنانے والی ہوتی ہے، بلکہ یوں سمجھنا چاہیے کہ

شدید سواد والے اور ضعیف سواد والے دو اجسام میں وہ چیز پائی جاتی ہے جس سے اختلاف پیدا ہوتا ہے اور یہ چیز اسود کا مفہوم ہے ان میں ایک کے اندر اس شے کا حصہ جس پر سواد کا اطلاق ہوتا ہے وافر طریقے سے پایا جاتا ہے اور دوسرے کو اس کا حصہ بہ نسبت پہلے کے کم ملتا ہے اس تقریر پر پھر شیخ الٰہی صاحب اشراق کا وہ اعتراض وارد نہیں ہوتا ہے جس کا ذکر انھوں نے اپنی کتاب "مطارحات" میں بایں الفاظ کیا ہے:۔

"یہی وہ لوگ ہیں جو کہتے ہیں کہ سواد اشد (تیز سیاہی) سواد انقص (ہلکی سیاہی) سے ایک فصل کے ذریعے سے ممتاز ہوتا ہے اور جب سواد کے لیے فصل مقسم تسلیم کیا جائے گا تو سواد جنس بن جائے گا حالانکہ اس کا اطلاق تشکیکی طور پر ہوتا ہے نتیجہ یہ ہوا کہ بعض جنس کے متعلق ماننا پڑے گا کہ اس کا اطلاق بھی تشکیکی طور پر واقع ہو سکتا ہے حالانکہ ان ہی لوگوں کا یہ قول بھی ہے کہ "اجناس" میں کسی جنس کا اطلاق تشکیکی طور پر واقع نہیں ہو سکتا۔"

باقی دوسرا مقام تو اس کے متعلق حق وہی ہے جس کی طرف قدیم رواقیوں کی جماعت گئی ہے اور ان کے سوا بھی لوگ اس کے قائل ہیں کیونکہ جیسا کہ میں نے ذکر کیا ہے کہ وجود کی حقیقت ایسی حقیقتوں میں نہیں ہے جس کے نیچے ایسے افراد مندرج ہوں جو فصول کے اعتبار سے باہم مختلف ہوتے ہیں لیکن بایں ہمہ اس کے بعض افراد شدت اور عظمت کے انتہائی درجوں پر ہوتے ہیں اور ان ہی افراد میں بعض اپنی ھویت اور شخصیت کی بنیاد پر انتہائی ضعف اور کمزوری و پستی کی حالت میں گرفتار رہتے ہیں مثلاً حرکت ھیولی عدد وغیرہ کے وجود کا جو حال ہے جن کا شمار کمزور اور ناتوان ہستیوں میں ہے۔

نیز مشائیوں نے کیفیتوں کی شدت پذیری اور ضعف انگیزی کے متعلق ثابت کیا ہے کہ یہ حرکت کے جسمانی موضوع و محل کے اس حرکت کا نام ہے جو کیفیات کے مراتب میں واقع ہوتی ہے جیسے سیاہیوں اور گرمیوں وغیرہ میں حرکت کرنا اور یہ بھی ان کے مسلمات میں سے ہے کہ ایک خاص حرکت ایسی شخصی چیز ہوتی ہے جس کی اتصالی شخصیت مسافت کی ابتدا سے شروع ہو کر

مسافت کی انتہا پر ختم ہو جاتی ہے، اور یہ کہ کسی متصل واحد شے کے اجزا اور ابعاض اور اس کے حدود نوعی ماہیت میں متحد ہوتے ہیں، ان لوگوں نے حکیم دی مقراطیس کی اس رائے کو باطل کرتے ہوئے، جو اجسام کے مبادی کے متعلق ہے، اپنے اس دعوے کو بدیہی قرار دیا ہے، جس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ جسم کے سیاہ ہونے میں سواد یعنی سیاہی کے جو مختلف مراتب شدت وضعف کی بنیاد پر پیدا ہوتے ہیں یہ ماننا پڑے گا کہ تمام مراتب نوعی ماہیت کی رو سے متحد ہیں، اور اس میں کوئی محال بات لازم نہیں آتی، اگر یہ تسلیم کیا جائے، کہ اشتدادی حرکت ایک ایسی بات تک پہنچاتی ہو، جو اپنی حقیقت کی رو سے اس مقولے کے مخالف ہوتی ہے، جس میں وہ حرکت واقع ہوئی تھی، لیکن اس امر مخالف کا حصول اس وجہ سے نہیں ہوتا کہ اس کے مخالف مقولے میں حرکت واقع ہوئی تھی، بلکہ اس حصول کا سبب وہ ہوتا ہے جس سے حرکت کی ابتدا اور جس پر حرکت کی انتہا ہوتی ہے، اگرچہ خود یہ حاصل شدہ چیز ایسی بھی ہو سکتی ہے، جس میں حرکت واقع ہو مثلاً سواد اور بیاض کے درمیان (حرکت ہونے سے) حمرۃ (سرخی) کا حصول، کیونکہ یہ فطری فیصلہ ہے، کہ سرخی نہ تو ہلکی سیاہی کا نام ہے، اور نہ ہلکی سفیدی کا بلکہ خود سرخی کے مراتب شدید بھی ہوتے ہیں اور ضعیف بھی،

اب رہا تیسرا مقام تو معلوم ہونا چاہیے، کہ شدت اور ضعف سے کبھی تو وہی معنے مراد ہوتے ہیں جو عوام اس سے سمجھتے ہیں، اور جس پر مبالغے کی شکل کے الفاظ و صیغے دلالت کرتے ہیں، اگرچہ لغت کی رو سے اس کا حقیقی معنے "مدافعت اور روکنے کی قوت" کے ہیں، اور اسی لغوی معنے سے منتقل کرکے مشہور معنے میں اس کا استعمال ہونے لگا، مثلاً عرف عام میں یہ نہیں بولا جاتا کہ ایک خط یا ایک لکیر دوسرے خط اور لکیر سے اشد ہے، جس طرح سواد اور سیاہی میں کہا جاتا ہے کہ فلاں چیز کی سیاہی فلاں شے کی سیاہی سے زیادہ تیز اور شدید ہے، اسی طرح یہ کہنا بھی صحیح نہیں ہے کہ یہ خط اس خط کے اعتبار سے "اخط" ہے جیسا کہ سواد میں کہتے ہیں کہ یہ اس کے لحاظ سے اسود ہے، الغرض جس نے عرب کے عرفی استعمالات پر نظر کی، اس نے تو یہ حکم لگا دیا کہ شدت وضعف کا قبول کرنا صرف کیفیات کی خصوصیت ہے، اور

کمیات و مقداریات اس کو قبول نہیں کر سکتے، البتہ کمیات و مقداریات زیادتی اور نقص کمی و بیشی کثرت و قلت کو قبول کرتے ہیں، نہ کہ ان کے سوا کسی اور چیز کو۔

لیکن ظاہر ہے کہ عقلی علوم میں عرف عام کے اطلاق پر اعتماد کرنا ایک ناشائستہ فعل ہے ایک فلسفی کی شان سے یہ بعید ہے، کہ وہ حقائق و واقعات کی تنقیح عام بول چال کی امداد سے کرے، ماسوا اس کے یہ عرفی قیاس بھی بجائے خود فاسد ہے کیونکہ اگرچہ یہ صحیح ہے کہ عرف عام میں یہ نہیں بولا جاتا کہ یہ خط اس خط کے اعتبار سے اشد ہے، یا اس خط اور لکیر کی خطیت شدید ہے، لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی واقعہ ہے کہ اسی عرف عام میں یہ اطلاق عام ہے کہ یہ خط اپنے طول میں اس خط سے شدید ہے، اور ظاہر ہے کہ خط کا مفہوم اور طول کا مفہوم واحد ہے، گویا طول میں شدت کا ہونا یہی خط میں شدت کا ہونا ہے اسی طرح عرف کا یہ بھی محاورہ ہے کہ یہ خط اس خط سے اطول ہے، یا اس خط سے یہ اکبر اور بڑا ہے، اور بولنے والے یہ مانتے ہیں کہ خط بجنسہ مقدار ہے، اسی طرح ان لوگوں نے کم منفصل (مثلاً عدد) کے متعلق بھی عرف عام پر اعتماد کرتے ہوئے یہ حکم لگایا کہ اشدیت کے ساتھ وہ متصف نہیں ہو سکتا، مثلاً یہ عدد اس عدد کے اعتبار سے اشد ہے، ایسا عرف میں نہیں بولا جاتا، لیکن باوجود اس کے ان لوگوں کو اس کا اقرار ہے، کہ یہ عدد اس عدد سے اکثر ہے، ایسا کہنا صحیح ہے، اور ظاہر ہے کہ کثرت اور عدد، یہ دونوں ایک ہی بات ہے، اور اسی پر تم ضعیف کے حال کو بھی قیاس کر لو۔
بعضوں نے شدۃ اور زیادتی میں یہ فرق پیدا کیا ہے، کہ شدۃ کے لیے کوئی ایسی حد ضروری ہوتی ہے، جس پر وہ ختم ہو جائے، بخلاف مقداری اور عددی زیادت کے مثلاً طول کسی ایسی حد پر نہیں ٹھیر سکتا، جس سے زیادہ طوالت ممکن نہ ہو، اور یہی حال عدد کا ہے، اور سواد (سیاہی) یا حرارت (گرمی) اور جو چیزیں ان کی قائم مقام ہوں، وہ ایک ایسی حد پر پہنچ کر ختم ہو جاتی ہیں جس کے بعد شدت کا کوئی درجہ نہیں سوچا جا سکتا اس پر چند اعتراضات وارد ہوتے ہیں :-

پہلا اعتراض یہ ہے، کہ کیفیات واقع میں کسی ایسی حد پر ختم ہو جاتے ہیں،

جس کے آگے اضافہ ناممکن ہے، یہ دعویٰ غیر مسلّم ہے، اگرچہ کیفیات کے جو درجے واقع میں موجود ہو چکتے ہیں، وہ بلاشبہ متناہی ہوں گے، اور یقیناً وہ کسی حد پر پہنچ کر اس طرح ختم ہو جاتے ہیں کہ دائرۂ وجود میں ان سے زیادہ شدت کا تحقق نہیں ہو گا، لیکن بجنسہٖ یہی حال طول اور کثرت کا بغیر کسی فرق کے ہے۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ بالفرض اگر اس دعوے کو مان بھی لیا جائے، لیکن اس سے ان دونوں کے فرق پر کوئی اثر نہیں پڑتا، یعنی اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ ان میں ہر ایک تشکیک کی ایسی جداگانہ قسم ہے، جو اس کی پہلی تقسیم سے پیدا ہوتی ہے، اور یہی حال اس دعوے کا بھی ہے، جو ان دونوں قسموں کو علاحدہ کرنے کے لیے ان لفظوں میں کیا گیا تھا کہ زائد اور ناقص کا اطلاق وہیں درست ہو سکتا ہے، جس میں کسی ایسی مقدار کی طرف اشارہ ممکن ہو، جس سے مساوات پیدا ہوتی ہو، کہ مساوات کے بعد جب کچھ زیادتی ہو گی تو اس کا نام زائد ہو گا، یعنے جس کے بعض حصے میں مساوات اور کچھ شے زائد نکل سکتی ہو، اور اشدّ و اضعف میں یہ بات نہیں پائی جاتی اس دعوے کے بے بنیاد ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اغماض سے کام لیتے ہوئے بھی ان سے یہ کہا جا سکتا ہے، کہ عدد کی حقیقت کا قوام وحدات سے تیار ہوتا ہے، نہ کہ اعداد سے، اور عدد کا ہر مرتبہ (اس بنیاد پر) ایک بسیط نوع ہوتا ہے، جو دوسرے اعداد سے مرکب نہیں ہے، مثلاً چار کا عدد تین سے متقوم نہیں ہوتا، اور نہ تین کی تقویم دو سے ہوتی ہے، پھر ان اعداد کو جب کھول دیا جاتا ہے، یعنی اس کی تحلیل کی جاتی ہے، تو اس عدد کی صورت (نوعی) باطل ہو جاتی ہے، اور ایک دوسری صورت اس وقت حاصل ہوتی ہے، پس تین اور چار میں جو تفاوت محسوس ہوتا ہے، سوال ہوتا ہے کہ چار کے کس جزء کی وجہ سے دونوں میں مساوات پیدا ہوتی ہے، اور کس جزء کی وجہ سے ایک دوسرے سے متفاوت ہو جاتے ہیں اب ظاہر ہے کہ بسیط انواع میں اس مقدار کی کس طرح تعیین ہو سکتی ہے، جس کی وجہ سے مساوات حاصل ہوتی ہو، اور جو تفاوت کا منشا قرار دیا جائے،

نیز ان لوگوں کا بیان یہ بھی ہے، کہ کیفی اور مقداری و عددی تفاوت،

ہر ایک مختلف مقامات میں مختلف ناموں کے مستحق ہوتے ہیں، کیونکہ مقداری کم میں، وہ جزء جس کی وجہ سے زیادتی متحقق ہوتی ہے، وہ اسی کم اور مقدار کی کامل ھویت کے موہوم جزء سے پیدا ہوتی ہے، اور یہ جزء موہوم اسی کی ناقص ھویت کے ساتھ حقیقت اور ماہیت کے اعتبار سے متحد ہوتی ہے، اسی طرح مساوی ھویت کے ساتھ بھی اس کا یہ اتحاد ہوتا ہے، اور اسی لیے ان دونوں وجوداً اتحاد متصور ہو سکتا ہے، لیکن عددی کم میں یہ زیادتی تام و کامل ھویت کے ایسے جزء کے ذریعے سے حاصل ہوتی ہے، جو اسی کی ناقص ھویت اور مساوی ھویت سے ماہیت اور حقیقت کے اعتبار سے بالکل مبائن اور مخالف ہوتا ہے، اور اسی لیے ان دونوں میں وجوداً اتحاد ناممکن ہے، اور کیف میں یہ زیادتی، اسی زائد اور خاص ھویت کا نتیجہ ہوتا ہے، جب اس کو اسی ھویت زائدہ کے اعتبار سے تصور کیا جائے، نہ کہ یہ زیادتی کسی جزء موہوم کی بنیاد پر پیدا ہوتی ہے اور نہ کسی جزء موجود کی بنا پر، بلکہ یہ بالکلیہ اس کی ذاتی خصوصیت کا نتیجہ ہوتا ہے،

ان لوگوں کی یہ بات اس وقت درست ہو سکتی ہے، جب کامل اور ناقص میں مشترک طبیعت کے اشتراک کو وہ اشتراک اقرار دیا جائے، جو جنسی طبائع میں اپنے افراد کے حساب سے ہوتا ہے، اور یہ مانا جائے، کہ ان میں ہر ایک کا تحصل ایک ایسی فصل کے ذریعے سے ہوتا ہے، جو نہ اس کی حقیقت پر زائد ہوتی ہو، اور نہ وجود پر، تا این کہ ان میں ہر ایک کو اپنی اپنی خصوصی حقیقت اور خاص کلی ذات کے اعتبار سے اتم واشد قرار دیا جائے، نہ کہ کسی ایسے جزء کی راہ سے جو واقع میں وجوداً یا وہم میں دوسرے جزء سے ممتاز اور جدا ہوتے ہیں، اب اس بحث سے یہ امر واضح ہو گیا، کہ جن چیزوں پر شدت کا مدار ہے، وہ اپنی نوعی حقیقت میں ان سے مختلف ہوتے ہیں، جن پر ضعف کا مدار ہے، اور یہی حال قلت و کثرت کا ہے، اور یہ اس فرق کے سوا ہے جس کا پہلے ذکر کیا گیا بخلاف زیادت اور نقصان کے کہ یہ تشخصات کے اختلاف کے توابع و نتائج ہیں اور محض ھویات کے تفاوت پر ان کی بنیاد قائم ہے،

مگر ان لوگوں سے کہا جائے گا، کہ اس قسم کی باتوں میں ہم کچھ مسامحت اور لاپروائی سے کام لیتے ہیں، اور اصطلاح سازی میں ہم ان کو اختیار دیتے ہیں، یعنی ان کو اختیار ہے، کہ کم مقداری کے کمال اور نقص کی تعبیر وہ زیادت اور نقصان سے کریں، اور عدد کی کمی بیشی پر کثرت وقلت کا اطلاق کریں، اور اس کے سوا کیف میں شدت وضعف کی اصطلاح وضع کریں، لیکن با ایں ہمہ یہاں ایک بات سب میں مشترک اور سب کو حاوی ہے، یعنی جس بات کی وجہ سے تفاوت پیدا ہوتا ہے، وہی کمال کی بھی وجہ ہے اور وہی نقص کی بھی،

اب رہا چوتھا مقام تو تم کو معلوم ہونا چاہیئے، کہ قدیم حکماء مثلاً انباذقلس اور افلاطون اور جو ان کے بعد پیدا ہوئے، ان سب کا یہ فیصلہ ہے، کہ اس پست اور ادنیٰ عالم کے جواہر عالم اعلےٰ کے پرتو اور ظلال ہیں، غرض ان کی یہ ہے کہ عالم ادنیٰ کے جواہر عالم اعلیٰ کے جواہر کے معلول ہیں، کیونکہ معلول گویا اپنی علت کا ظل ہی ہوتا ہے، اور علت کی جوہریت معلول کی جوہریت سے مقدم ہوتی ہے، جیسا کہ "جعل" کے قاعدے میں تم جان چکے ہو، نیز یہ بھی معلوم ہو چکا ہے کہ وجود خارجی حقائق کا عین ہے، جیسا کہ ہم نے ثابت کیا ہے، الغرض علت کا اپنی حقیقی اور جوہری ماہیت کے ساتھ معلول پر مقدم ہونا، یہ اس امر کی طرف اشارہ ہے، کہ اپنے قوام اور استقلال میں علت معلول سے زیادہ کامل ہے، اور جب معلول کی جوہریت علت ہی کے جوہریت سے حاصل ہوتی ہے، تو دونوں جوہریت میں مساوی اور برابر کس طرح ہو سکتے ہیں، بلکہ ضرور ہے، کہ علت کی جوہریت معلول کی جوہریت سے زیادہ تام اور کامل ہو، اور ظاہر ہے، کہ شدت کے معنے اس کے سوا اور کیا ہوتے ہیں، پس ثابت ہوا کہ بعض جواہر اپنی جوہریت میں بعض سے باعتبار معنے کے زیادہ شدید ہوتے ہیں، خواہ ان پر مبالغے کے صیغہ کا اطلاق ہوتا ہو یا نہ ہوتا ہو، کیونکہ واقعات وحقائق کی تحقیق میں عرف عام کی تعبیروں سے نفع نہیں اٹھایا جاتا، اور یہی مراد ہے شیخ الہٰی کی ان کی اس عبارت سے جو تلویحات میں مذکور ہے،

"تمام قدیم حکما اس پر متفق ہیں کہ اس عالم کے جواہر عالم اعلیٰ کے

جواہر کے سائے اور ظلال ہیں، پھر جوہریت میں یہ اس کے مساوی کس طرح ہوسکتے ہیں،

اس کے بعد شیخ نے خود اپنے اوپر یہ اعتراض وارد کیا ہے کہ ضدیت اور اشدیت کا قاعدہ ہے کہ ان کا اطلاق ہمیشہ دو ضدوں پر ہوتا ہے" شیخ کی غرض یہ ہے، کہ جوہر تو ایسی چیز ہے، جس کی ضد نہیں ہوتی، پس اس کے متعلق یہ کہنا کس طرح صحیح ہوسکتا ہے کہ یہ اس سے اولیٰ ہے، یا یہ اس سے اشد ہے، پھر خود ہی اس کا جواب ان لفظوں میں دیتے ہیں،

واجبی وجود اور وہ ہستی جو سب سے عالی و بلند ہے، امکانی و معلولی وجود کے اعتبار سے بہت زیادہ تام اور کامل و اشد ہوتا ہے، کیونکہ شدت سے ہماری مراد یہی ہوتی ہے، کہ یہ روکنے اور منع کرنے کی قوت کا نام ہے، یا اسی قسم کی کوئی اور تعبیر اس کی کی جائے، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ واجبی وجود اس لحاظ صرف تام ہی نہیں بلکہ اتم اور اکمل ہوتا ہے، اور ظاہر ہے کہ ان دونوں وجودوں کا تعاقب[1] یا ان سے اتصاف کسی ایک موضوع اور محل کا نہیں ہوتا ہے، اور نہ ان میں ضدیت کا علاقہ ہوتا ہے، اور نہ ان میں سلوک و حرکت واقع ہوتی ہے،

اسی کے ساتھ شیخ الاشراق ہی نے اپنی کتاب حکمۃ الاشراق میں یہ بھی بیان کیا ہے،

"فلسفیوں نے حیوان کی تعریف اور حد یہ بیان کی ہے،" کہ حیوان ایسے جاندار جسم کو کہتے ہیں جو نفس رکھتا ہے، اور حساس و متحرک بالارادہ (یعنی اپنے ارادے سے حرکت کرنے والا) ہوتا ہے، پھر جس کا نفس تحریک پر زیادہ قادر ہوتا ہے، اور جس کے حواس زیادہ ہوتے ہیں، کیا شبہ ہے کہ اس میں حساسیت اور حرکت دینے کی قوت زیادہ تام

---

[1] تعاقب سے یہاں مراد یہ ہے، کہ ایک کے زائل ہونے کے بعد دوسرا آئے جیسے سپیدی کے بعد کپڑے میں سیاہی پیدا کیجائے تو کہا جائے گا کہ سیاہی کا سفیدی کے بعد تعاقب ہوا۔ ۱۲

اور کامل ہوتی ہے۔ اس بنیاد پر مثلاً انسان حیوانیت میں مچھر کے لحاظ سے زیادہ تام اور کامل قرار پائے گا' پس محض اس لیے کہ عرف عام میں یہ نہیں بولا جاتا کہ اس کی حیوانیت اس کی حیوانیت سے زیادہ تام ہے' اس کا انکار نہیں کیا جاسکتا کہ واقعتہً انسانیت کی حیوانیت بہ نسبت مچھر کے زیادہ اتم ہے' اور ان لوگوں کا یہ قول کہ اس کی مائیت (پانی پن) اس کی مائیت سے زیادہ شدید ہے' یہ کوئی نہیں بولتا' یا اسی طرح کی اور مثالیں جو یہ دے دیتے ہیں' ان سب کی بنیاد وہی عرف عام کی مجازی اطلاقات پر ہے"

اس پر اگر تم یہ کہو' کہ احساس اور تحریک بالفعل یہ حیوان کی فصل ہی نہیں ہے' بلکہ یہ تو اس کے ایسے آثار و خواص ہیں' جو حیوان کو عارض ہوتے ہیں' ورنہ واقعی فصل تو ان چیزوں کا مبدء اور ان دونوں کا منشا ہے' یعنی جب حیوان کو خاص آلات میسر آتے ہیں اور ان امور کی ماہیات کا اس میں تحقق ہوتا ہے' خصوصاً جب موانع' یا ان کے ظہور کی رکاوٹوں کا ازالہ ہو جائے۔ تب ان آثار کا حیوان سے ظہور رہتا ہے' بہرحال جو بات خود فاعل کی ذات کو ثابت ہوتی ہے' اس میں کسی قسم کا اختلاف نہیں ہوتا' اسی طرح پانی کی فصل وہ ٹھنڈک نہیں ہے' جو محسوس ہوتی ہے' کیونکہ یہ ٹھنڈک تو بعض اوقات پانی میں باقی نہیں رہتی' بلکہ پانی کی فصل ٹھنڈک کی وہ قوت ہے' جس کے اثر کا ظہور خارجی موانع اور رکاوٹوں (قواسر) سے خالی ہونے کے وقت ہوتا ہے'

میں اس کے جواب میں کہتا ہوں کہ یہ صحیح ہے' جو تم نے کہا' لیکن یہاں ہوا یہ ہے' کہ ان فصلوں کی علامتوں کو خود ان کا قائم مقام کر دیا گیا ہے' جس کی وجہ یہ ہے' کہ یہ علامتیں اور یہ آثار انہی قوتوں سے ابلتے ہیں جو در اصل حقیقی فصول ہیں' اور اسی لیے ان کو تعریفوں میں لے لیا جاتا ہے' جس طرح کسی مکان کی تعریف اور حد میں معمار کو بھی شریک کر لیا جاتا ہے' پس ان آثار کی زیادتی یقیناً قوتوں کی شدت پر دلالت کرتی ہے' اسی طرح ان کی قلت ان قوتوں کے ضعف پر دال ہوتی ہے

اس مسئلے کی اصل تحقیق یہ ہے' کہ تعریفات اور حدود کی مختلف صورتیں ہوتی ہیں' کبھی یہ تعریفیں اس شے کی خود ذات کو پیش نظر رکھ کر کی جاتی ہیں' جس کی تعریف مقصود ہوتی ہے' اور کبھی تعریف اس امر کے لحاظ سے ہوتی ہے

جس کی طرف وہ شے منسوب ہوتی ہے، اور کبھی دونوں باتوں کو سامنے رکھ کر تعریف کی جاتی ہے، لیکن یہ دونوں تعریفیں دو اعتبار سے ہوتی ہیں، مثلاً ملک یا مکان کی تعریف کی دو حیثیت ہے، ایک تعریف تو ان کی وہ ہے، جو خود ان کی حقیقت اور ذات کو پیش نظر رکھ کر کی جائے، اور دوسری تعریف وہ ہے، جب ان کو کسی شے کی طرف منسوب کرنے کے بعد کی جائے، یعنی ملک کی تعریف میں بادشاہت کا ذکر، یا مکان کی تعریف میں معمار کا ذکر یہ دوسرے اعتبار والی تعریف ہے نہ کہ پہلے اعتبار کے لحاظ سے یہ تعریف کی گئی ہے، اور ان دونوں اعتباروں کے لیے یہ ممکن ہے کہ ایک ان کا دوسرے سے جدا ہو جائے، اسی طرح نفس (جان) کی تعریف میں بدن اور اس کی تدبیر کا جو ذکر کیا جاتا ہے، یہ اعتبار ثانی ہی کی بنیاد پر ہے، نہ کہ خود نفس کی ذات اور حقیقت کی حیثیت سے یہ تعریف کی جاتی ہے، بلکہ تدبیری تحریکات، اور نفسیت کی صفت کو سامنے رکھنے کے بعد یہ تعریف پیدا ہوتی ہے، اور ظاہر ہے، کہ نفسیت (یعنی کسی بدن کی جان ہونا) یہ بات اور خود نفس کی ذات یہ ایسی دو باتیں ہیں، جن میں جدائی اور مغائرت بآسانی متصور ہو سکتی ہے، مثلاً ایسے نفوس جو بدن سے مجرد ہیں، اور اسی لیے جو تعریف ماہیت اور ذات کے اعتبار سے کی جائے گی، وہ اس تعریف سے مختلف ہو گی، جو فعل اور تحریک کے اعتبار سے کی جائے گی، اگرچہ اس مغائرت کا وقوع نہیں ہو سکتا کیونکہ (نفس) کا ذاتی وجود اس کے اضافی ونسبی وجود سے علیحدہ نہیں ہو سکتا، مثلاً بعض قوتیں، اور نفوس ایسے ہیں کہ ان کی حقیقت اور ذات ہی یہ ہے، کہ وہ کسی شے کے محرک ہوں، یا کسی چیز سے متعلق ہوں، تو ایسے قویٰ اور نفوس میں دونوں حد اور دونوں تعریفیں بغیر کسی اختلاف کے ایک ہی ہوں گی، اور اس قسم کی چیزوں کی تعریف میں ضرور ہے، کہ جن چیزوں سے ان کا تعلق ہے، خواہ اس تعلق کی نوعیت کچھ ہی ہو، لیکن تعریف میں ان کا ذکر ضروری ہے، پھر جس طرح تعمیری کاموں کی کثرت کا اقتضاء یہ ہے کہ معمار اپنی معماریت میں شدید اور کامل ہو، اسی طرح تدبیری اعمال وافعال کی کثرت کا یہ اقتضاء ہوگا کہ نفس اپنی نفسیت میں یعنی اپنی بدنی تدبیریں کامل اور شدید ہو، جب یہ

باتیں ذہن نشین ہو چکیں، تو اب ہم کہتے ہیں کہ جیسا یہ ثابت ہو چکا ہے کہ ایسے نفوس اور قوی بھی پائے جاتے ہیں جن کی ذاتوں کو مادی سمجھا جاتا ہے، اور جن کے افعال بھی مادی خیال کیے جاتے ہیں، یعنی ایسے نفوس جن کا ذاتی وجود بجنسہ وہی تعلقی اور نسبتی وجود ہوتا ہے، اور ان کے وجود کے یہ دو نوں پہلو ایک دوسرے سے نہ خارج میں علٰحدہ ہو سکتے ہیں اور نہ ذہن میں تو ظاہر ہے کہ اس قسم کی چیزوں کی تعریف ایک اعتبار سے، دراصل دوسرے اعتبار والی ہی تعریف ہے، کیونکہ جب دونوں اعتباروں میں کوئی فرق نہیں ہے، (تو تعریفوں میں فرق کس طرح پیدا ہوگا) خصوصاً جب ان لوگوں نے اس کا اقرار بھی کیا ہے، کہ اس قسم کے قوی کی تعریف میں ان کے افعال کا شریک کرنا ناگزیر ہے، اور تم یہ بھی جان چکے کہ افعال و اعمال کی کثرت قوت فاعلہ کی شدت کو بحیثیت قوت فاعلہ کے ضروری بنا دیتی ہے، اور ہم بتا چکے ہیں کہ قوت فاعلہ بحیثیت قوت فاعلہ کے نفس ذات سے کوئی جداگانہ امر نہیں ہے، بلکہ یہ حیثیت اور ذات کی حیثیت دونوں ایک چیز ہے، اور یہ بھی سب کو معلوم ہے، کہ ایسے طبعی اجسام جو اپنی اپنی قوتوں اور اپنی اپنی صورتوں میں باہم مختلف ہوتے ہیں، یعنی نوعی صورتوں میں مختلف ہوتے ہیں، کیونکہ جسمی صورت (یعنی جسمیت) تو سب میں مشترک ہوتی ہے، بہرحال ان طبعی اجسام کے لیے یہی قوتیں ذاتی فصول کے مبادی اور منشاء ہیں، پس ان کی جوہر ذات میں کمال اور نقص کے اعتبار سے جو تفاوت پیدا ہوتا ہے، وہی نوعی اجسام کے باہمی تفاوت کو مستلزم ہے اور ہمارا یہی مقصود تھا،

ایک بحث اور تعاقب

معلم اول کے تبعین نے خود اپنے اوپر جو اعتراضات وارد کیے ہیں، اور اس مسئلے کے متعلق جو مباحث پیدا کیے ہیں ان میں چند باتیں یہ ہیں، جنھیں ہم خاص ترتیب کے ساتھ یہاں درج کرتے ہیں،

ایک یہ ہے کہ تم کہتے ہو کہ جوہر ایک ایسی جنس ہے، جس کا اپنے افراد پر اطلاق کسی وجہ سے بھی تشکیکی طور پر نہیں ہوتا، لیکن تمھارا یہ قاعدہ مختلف موضع میں

ٹوٹ جاتا ہے، مثلاً مفارقات (یعنی وہ ملکوتی ہستیاں جو مادے سے مجرد ہیں) جب باہم ایک دوسرے کی علت ہوتے ہیں، ان کی علّیت وسببیت اور ہیولیٰ وصورت کی سببیت جسم کے لیے، اسی طرح وہ سببیت جو باپ اور بیٹے کے درمیان ہوتی ہے ظاہر ہے کہ، اسباب وعلل کے یہ تمام اقسام جوہر ہیں، اور جوہر ان کی جنس ہے (لیکن ہر ایک کی سببیت وعلّیت میں بہت تفاوت وتشکیک ہے) اسی طرح یہ قاعدہ وہاں بھی ٹوٹ جاتا ہے، جب کم اور مقدار کے بعض افراد کو بعض پر تقدم حاصل ہوتا ہے، مثلاً جسم کا تقدم سطح پر اور سطح کا تقدم خط پر، ظاہر ہے کہ مقدار ان سب کے لیے جنس ہے۔

خود ہی ان اعتراضات کے جوابات انھوں نے دئے ہیں جس کا حاصل یہ ہے، کہ تقدم وتاخر کا جو معنیٰ سوچا جا سکتا ہے، اور جس کی طرف پہلے بھی اشارہ کیا گیا ہے، اس کی دو صورتیں ہیں، ایک صورت تو یہ ہے کہ یہ تقدم وتاخر خود اسی امر کا مقتضا ہو، جس کی وجہ سے تقدم وتاخر کے اعتبار سے تفاوت پیدا ہوتا ہو۔ کہ ایسی صورت میں وہ چیز جس کی وجہ سے تقدم حاصل ہوا ہے، بجنسہ وہی بات ہو گی جس میں یہ تقدم پیدا ہوا ہے، اور دوسری صورت یہ ہے، کہ یہ تقدم و تاخر خود اس امر کا مقتضا نہ ہو، جس کی وجہ سے تفاوت پیدا ہوا ہے، کہ اس شکل میں وہ بات جس میں تقدم پیدا ہوا ہے، اس شے سے بالکل الگ ہو گی، جس کی وجہ سے تقدم حاصل ہوا ہے، پہلی صورت کی مثال وہ تقدم ہے، جو واجب کی ذات کو ممکن کی ذات پر حاصل ہے، یا جوہر کے وجود کو عرض کے وجود پر جو تقدم حاصل ہے، کیونکہ علّت کے وجود کو معلول کے وجود پر تقدم خود اسی معنے کے اعتبار سے حاصل ہوتا ہے، جس پر براہ راست لفظ وجود دلالت کرتا ہے، اور بجنسہ اسی وجود کی وجہ سے یہ تقدم حاصل ہوا ہے، اور دوسری صورت کی مثال وہ تقدم ہے، جو اس انسان کو جس کو باپ کہا جاتا ہے اس انسان پر حاصل ہوتا ہے، جس کا نام بیٹا ہے، کہ یہ تقدم ظاہر ہے کہ اس معنے کے اعتبار سے نہیں ہے، جو لفظ انسان سے مفہوم ہوتا ہے، اور جس کا اطلاق اس معنے پر بغیر کسی تفاوت کے مساوات کے ساتھ ہوتا ہے، بلکہ یہ تقدم ایک دوسرے معنے کے لحاظ سے

ہے، یعنی وجود اور زمانے میں یہ تقدم پیدا ہوا ہے۔

الحاصل ان میں تقدم وتاخر جس امر میں پیدا ہوا ہے وہ تو وجود اور زمانہ ہے لیکن اس تقدم وتاخر کی وجہ خود یہ وجود اور زمانہ نہیں بلکہ یہ ان کی ذاتی خصوصیتوں کا نتیجہ ہے، بہرحال جب یہ امر ذہن نشین ہو چکا تو اب ہم کہتے ہیں کہ کسی نوع، یا کسی جنس کے کسی فرد میں اگر علّیت اور تقدم خود اسی کی کسی فرد کے اعتبار سے پیدا ہوگا، تو یہ سببیت اور یہ تقدم جو اس فرد کے اعتبار سے حاصل ہوا ہے اس کا منشاء یہ نہیں ہوتا کہ یہ بات خود اس فرد کی ذات کا اقتضاء ہے، یا اس نوعی یا جنسی معنے کا اقتضاء ہے، جو اس فرد پر محمول ہوتا ہے، اور وہ فرد جو سبب بنا ہے، اس کی سببیت اور اس کا تقدم خود اس فرد کے نفس معنے اور مفہوم کا اقتضاء ہے، بلکہ یہاں سبب کی سببیت اور مسبب کی مسببیت یہ دونوں باتیں ان کے وجود کا کرشمہ ہے نہ کہ ان کی ذات کا، مثلاً ہیولیٰ اور صورت پر وجود کا اطلاق اس اطلاق پر مقدم ہے، جو اسی وجود کا جسم پر ہوتا ہے، اسی طرح والدین پر وجود کا اطلاق مقدم ہے بیٹے کے وجود کے اطلاق سے اسی طرح عالم اعلیٰ کے جواہر اور عالم ادنیٰ کے جواہر پر یہ اطلاقات مختلف ہوتے ہیں، کیونکہ وجود بالفعل کے اعتبار سے اس عالم کے جواہر اس عالم کے جواہر سے یقیناً مقدم بھی ہیں، اور محکم و استوار بھی ہیں، باقی جوہر تو اس کا اطلاق سب پر مساوی حیثیت سے ہے، الغرض کسی شئے کی جوہریت نفس جوہریت کے اعتبار سے کسی شئے کی جوہریت کی علت نہیں ہوتی، بلکہ جو جوہر علت ہو، یعنے علّی جوہر و۔ جود کے اطلاق کا بہ نسبت معلولی جوہر کے زیادہ حقدار ہے، یہ اولیت اور زیادتی استحقاق جوہریت کی بنیاد پر نہیں ہوتی پس سچ یہ ہے کہ وجود ہی وجود پر بالطبع مقدم ہوتا ہے، اور اس تقدم میں کوئی امر زائد شریک نہیں ہوتا، پس ہیولیٰ اور صورت کا وجود جسم پر بالطبع مقدم ہوتا ہے، رہی جوہریت تو وہ ہر ایک میں مساوی طور پر پائی جاتی ہے، اور جس طرح جسم جوہر ہے، اسی طرح اس کے اجزاء بھی بغیر کسی باہمی تقدم وتاخر کے جوہر ہیں، اسی طرح کم (مقدار) کی ماہیت کے افراد کو جو بعض پر

تقدم حاصل ہوتا ہے، اس کا بھی یہی حال ہے، لیکن یہ جواب بچند وجوہ مجروح ہے،
جن میں ایک وجہ یہ ہے، کہ جواب کا یہ طریقہ تو وہی ہے کہ جس چیز سے
بھاگے تھے، پھر اسی میں مبتلا ہو گیے، بلکہ ایک لحاظ سے یہ اس چیز کی صحت کا
اعتراف ہے، جس کے غلط ہونے کے یہ مدعی تھے، کیونکہ جوہر یا کم کے افراد میں
باہم تقدم و تاخر کو ماہیت کے اعتبار سے ہٹا کر وجود یا زمانے کے اجزاء کے
لحاظ سے قرار دینا، یہ کچھ مفید نہیں کیونکہ یہی بات پھر وجود اور زمانے کے
اجزاء میں بھی پیدا ہو سکتی ہے، اور یہ کہا جا سکتا ہے، کہ وجود کے بعض افراد کو
بعض پر تقدم اگر خود انہی وجودوں کا مقتضا ہو، تو پھر ایک ہی حقیقت کے افراد میں نفس
اس حقیقت کی بنا پر تقدم و تاخر کے اعتبار سے تفاوت کا ماننا ناگزیر ہو جائے گا،
کیونکہ تم کو یہ بتایا جا چکا ہے، کہ خود وجود کی بھی ایک بسیط حقیقت و ماہیت ہے،
اور ان میں فصول کے اعتبار سے کسی قسم کا اختلاف نہیں ہوتا، اور زمانے کے اجزا میں
جو باہمی طور پر تقدم و تاخر پیدا ہوتا ہے، اس کا بھی یہی حال ہے، کہ ان کا تقدم و تاخر
در اصل ان کی اسی حقیقت کا اقتضا ہوتا ہے، جس کی تعبیر تجدد و تصرم اور گذشتنی و
می گذرد سے کی جاتی ہے، اور اسی وجہ سے اس میں بعض کو بعض پر تقدم حاصل
ہوتا ہے، بہر حال اس طریقے سے ان میں بھی تفاوت پیدا ہو جائے گا،

ان ہی وجوہ سے ایک وجہ یہ بھی ہے، کہ یہ بات اس دعوے سے
بالکل مخالف ہے، جو انھوں نے اس وقت کیا تھا، جب وہ اس کا انکار کرنا
چاہتے ہیں کہ ایک جسم دوسرے جسم کے وجود کو پیدا نہیں کر سکتا، اور اس کی دلیل
میں وہ یہ کہتے ہیں کہ اگر (ایک جسم دوسرے جسم کے وجود کی علت ہوگا) تو پھر ایسی
صورت میں علت کا ہیولیٰ اور مادہ مثلاً نویں آسمان کا ہیولیٰ اس آسمان کی جسمیت
پر مقدم ہوگا، اور پھر اس کی یہ معلول جسمیت مثلاً آٹھویں آسمان کے ہیولیٰ پر
مقدم ہوگی، اور ظاہر ہے، کہ معلول کا ہیولیٰ علت کے ہیولیٰ کے ساتھ ہیولیت
یعنی ہیولیٰ ہونے میں شریک ہے، اور جس طرح یہ امر ظاہر ہے، اسی طرح یہ
بات بھی کھلی ہوئی ہے، کہ ہیولیٰ کا اطلاق نویں آسمان کے ہیولیٰ اور تمام ہیولوں
و مادوں پر تفاوت، اور تشکیک کے ساتھ نہیں ہوتا، بلکہ اس کا اطلاق سب پر

تساوی و تواطوء کے ساتھ ہوتا ہے' ٹھیک جس طرح نویں آسمان کی جسمیت پر جسم کا اطلاق اسی طرز کے ساتھ ہوتا ہے' جس طرح تمام اجسام پر اس کا اطلاق تواطوء و تساوی کے ساتھ ہوتا ہے' پس لازم آتا ہے کہ معلول کا ہیولی علت کی جسمیت پر مقدم ہو جائے اور ایسی صورت میں شے کا خود اپنی ذات پر تقدم لازم آئے گا'

میں نے جو یہ کہا کہ ان دونوں دعووں میں منافات ہے' اس کی وجہ یہ ہے' کہ کسی واحد حقیقت کے بعض افراد کے لیے اسی کے بعض افراد کی علت ہونے کی شکل میں اگر بعض مقامات میں یہ لازم آتا ہے کہ شے کو خود اپنے نفس پر تقدم حاصل ہو جائے' جیسا کہ ابھی تقریر کی گئی' تو پھر بغیر کسی فرق کے یہی بات ہر جگہ لازم آئے گی' اور جوہر کے بعض افراد کی علت اسی کے بعض افراد ہونے کی صورت میں یہ بات اس عذر کی بنیاد پر لازم نہیں آتی' جو ان سے منقول ہے' تو پھر ہیولی کے بعض افراد کو خود اس کے بعض افراد پر حصول تقدم کی نفی جس دلیل کی بناء پر کی گئی ہے' وہ دلیل غلط ہو جاتی ہے'

ان ہی وجوہ سے ایک وجہ یہ بھی ہے' کہ اس جواب کو وجود کی ایسی علتوں میں اگر صحیح بھی قرار دیا جائے' جیسی کہ علت فاعلہ یا علت غائی کا حال ہے تو وہ علتیں جن کا اشیاء کے قوام سے تعلق ہے' مثلاً مادہ اور صورت' کیونکہ ظاہر ہے کہ جسم کی ماہیت کی تقویم ہیولی اور صورت سے ہوتی ہے' نہ کہ ان کے وجود سے' پس اگر ان کے اجزاء میں جوہریت نہ ہوگی تو ان کا مجموعہ بھی جوہر نہ ہوگا' اور جس طرح انسان پر جسمیت کا اطلاق حیوان کے توسط سے ہوتا ہے' یعنی جسم کا اطلاق حیوان پر ہوتا ہے' اور حیوان کا انسان پر اور یوں انسان پر جسم محمول ہو جاتا ہے' اب ہم کہتے ہیں کہ پھر اسی طرح جسم پر جوہریت کا اطلاق جسم کے دونوں جزؤں کی بنیاد پر ہوتا ہے' لیکن اس میں بھی کچھ تامل ہے' کیونکہ انھوں نے تصریح کی ہے' کہ تشکیک وہیں پائی جاتی ہے' جہاں کلی ان افراد کی رو سے متفاوت ہو' جو حقیقت کے اعتبار سے باہم متبائن ہوتے ہیں' لیکن وہ تفاوت جو افراد متداخلہ کی نسبت سے پیدا ہوتا ہے' تو اس کو تشکیک سے کسی قسم کا کوئی تعلق نہیں ہوتا' اسی طرح اعتباری فرد' اور حقیقی فرد' کی نسبت سے جو

تفاوت عینیت اور جزئیت یا نوعیت یا جنسیت کے اعتبار سے پیدا ہوتا ہے" مثلاً حیوان کو جب اس حیوان کے لحاظ سے تصور کریں، جس میں لا کی شرط ماخوذ ہو، یا بشرط شے ماخوذ ہو، کیونکہ حیوان پہلے اعتبار سے اس کا عین ہے، اور دونوں اعتبار سے نوع ہے، اور دوسرے اعتبار سے جزء و جنس ہے، بہر حال تفاوت کے ان اقسام کو تشکیک سے کسی قسم کا کوئی تعلق نہیں ہے، کیونکہ یہ باتیں تو ماہیتوں میں بالاتفاق بداہتہً" ماخوذ ہوتی ہیں، پس جب یہ بات مسلم ہو چکی، تو اب ہم کہتے ہیں کہ ان لوگوں نے ماہیت کے اجزاء اور وجود کے اجزاء میں یہ فرق بیان کیا ہے، کہ ان اجزاء کو جب بغیر کسی شرط کے تصور کیا جائے، یعنی جب لا بشرط شے کے طور پر ماخوذ ہوں، تو یہ ماہیت کے اجزاء ہوتے ہیں، اور جب ان ہی کو بشرط لا شے تصور کیا جائے یعنی کسی شے کا ان کے ساتھ نہ ہونا یہ چیز ان کا جزء ہو، تو پھر بھی وجود کے اجزاء قرار پاتے ہیں، جیسا کہ عنقریب ماہیت کی بحث میں اس کا ذکر آرہا ہے، بہر حال اعتبار اول کی رو سے جب یہ ماخوذ ہوں، تو یہی جنس و فصل ہوتے ہیں، اور اعتبار ثانی کے لحاظ سے مادہ و صورت پس جسم کے دونوں اجزاء اگر اعتبار اول سے ماخوذ ہوں گے، تو ان کی جوہریت جسم کی جوہریت پر مقدم ہوگی، اور اس میں کسی قسم کی تشکیک لازم نہیں آئے گی کیونکہ وہ دونوں جسم کے ساتھ ایسے افراد میں سے نہیں ہیں، جو اس حیثیت سے جوہر سے متبائن اور جدا ہوں، اور اگر ثانی الذکر اعتبار کے ساتھ ان کو لحاظ کریں گے۔ تو اس وقت اگرچہ جسم سے یہ متبائن اور علیحدہ ہوں گے، لیکن اس اعتبار سے جسم کی حقیقت کے نہیں، بلکہ وجود کے مقوم ہوں گے۔ الغرض یہ دونوں اپنے وجود کے لحاظ سے جسم کے وجود کے مقوم ہوں گے، پس اختلاف اگر لازم آتا ہے، تو وجود میں نہ کہ جوہریت میں،

"والحمد للہ اولاً و آخراً والصلوٰۃ والسلام علیٰ محمد و آلہٖ"

مرحلہ چہارم

"ماہیت اور اس کے متعلقات"

فصل

یہ بحث چند فصلوں میں ختم ہو گی

ایسی تمام چیزیں جو ہمارے سامنے ہیں، ہر ایک کے لیے ایک ماہیت ہوتی ہے، اور ہر ایک کے لیے "انیّت" اور ہستی ہوتی ہے، ماہو (یا وہ کیا ہے) اس سوال کے جواب میں جو چیز واقع ہوتی ہے، اس کا نام ماہیت ہے، جس طرح وہ کتنا ہے یا کم ہو کے جواب میں جو چیز واقع ہوتی ہے، اس کا نام کمیت اور مقدار ہے یہی وجہ ہے، کہ ماہیت ہمیشہ ایک کلی مفہوم ہوتی ہے، اور ایسی شے جس کی معرفت مشاہدے کے سوا کسی اور ذریعے سے ممکن نہ ہو، اس پر وہ صادق نہیں آتی، اور کبھی ماہیت کی تفسیر میں کہا جاتا ہے، کہ "وہ چیز جس کی وجہ سے شے وہ شے ہو، اسی کا نام ماہیت ہے، ایسی صورت میں یہ تعریف ہر ایک کو شامل ہو جاتی ہے، اور چونکہ یہ تفسیر لفظی ہے، اس لیے دور کا اعتراض بھی واقع نہیں ہوتا،

اور ماہیت بحیثیت ماہیت ہونے کے یعنی خود اپنی ذات کے اعتبار سے نہ واحد ہوتی ہے نہ کثیر اور نہ کلی ہوتی ہے اور نہ جزئی، مثلاً انسانی ماہیت جب پائی جاتی ہے، تو شخصی بنجاتی ہے اور جب تصور کیجاتی ہے، تو کلی ہوتی ہے، اسی سے یہ معلوم ہو سکتا ہے، کہ ماہیت کے لیے نفس اسکی ذات کی حیثیت سے نہ کلی ہونا شرط ہے، اور نہ

جزئی و شخصی ہونا، اور نہ یہ ضروری ہے، کہ انسانیت، جب وحدت یا کثرت یا عموم و خصوص
سے خالی نہ ہو، تو بحیثیت انسانیت کے وہ یا تو واحد ہو گی یا کثیر، عام ہو گی یا خاص
اور یہی حال ان تمام متقابل صفات کا ہے، جن میں کوئی اس انسانیت کی نہ ذات
واقع ہوتی ہو، نہ اس کے ذاتیات میں ہو، اسی طرح کسی صفت سے ماہیت اگر ایک
حیثیت سے متصف نہ ہوتی ہو، تو یہ بات اس کے منافی نہیں ہے کہ دوسری حیثیت
سے ماہیت کا اتصاف اسی صفت سے ہو، کیونکہ ظاہر ہے کہ کسی شے کے اقتضا کا نقیض
یہی ہو سکتا ہے، کہ وہ اس کی مقتضی نہیں ہے، یعنی اقتضا کی نقیض عدم اقتضا ہو گی،
نہ یہ کہ اس شے کے مقابل کو وہ مقتضی ہے، بلاشبہ اگر ایسا ہوتا تو پھر اس وقت
دو متقابل صفات میں سے کسی ایک کے عدم اقتضا کا یہ لازمی نتیجہ ہوتا کہ دوسرے
مقابل کے ساتھ اتصاف ضروری ہو جائے، اور نہ یہ ضروری ہے، کہ جب کسی ممکن کے لیے
اس کے مرتبۂ ذات و ماہیت میں اگر وجود ضروری نہ ہو، تو پھر اس مرتبے میں ماہیت
کے لیے عدم ثابت ہو گا، یعنی یہ تصور کر کے کہ عدم وجود کا نقیض ہے، ایسا حکم کرنا درست
نہ ہو گا، اس کی وجہ یہ ہے کہ شے کا واقعی مراتب میں ہر دو نقیضین سے خالی ہونا محال
نہیں ہے، ہاں! واقع میں ایسا ہونا ضرور ناممکن ہے، کہ واقعے کا دائرہ واقعی مراتب
کے دائرے سے زیادہ وسیع ہے، کیا تم یہ نہیں دیکھتے ہو، کہ ایسی چیزیں جن کے
درمیان کوئی ذاتی علاقہ نہیں ہے، ان میں بعض کے مرتبۂ وجود یا عدم میں دوسرے
کا نہ وجود ہی ضروری ہوتا ہے اور نہ عدم، ماسوا اس کے کسی شے کے وجود کے
نقیض کا مطلب یہی ہوتا ہے، کہ اس شے کے مراتب میں سے کسی مرتبے میں اس
نقیض کے وجود کی رکاوٹ ہے، بایں معنے کہ شے کا وہ مرتبہ منفی کا ظرف ہے،
نہ کہ نفی کا، یعنی مقید کا ارتفاع ہوتا ہے، نہ کہ ارتفاع مقید کا تحقق ہوتا ہے، اسی بنیاد
پر یہ قول مشہور ہے، کہ اگر نقیض کے دونوں پہلوؤں کے متعلق سوال کیا جائے گا، تو
صحیح جواب اس کا "ہر شے کا سلب اور ہر چیز کی نفی ہو گا"، یعنی حیثیت پر سلب و نفی
مقدم ہو گی، اس کو مثال سے سمجھو، مثلاً اگر پوچھا جائے کہ انسان بحیثیت انسان
ہونے کے موجود ہے کہ معدوم، اس کا جواب یہی دیا جائے گا، کہ انسان بحیثیت
انسان ہونے کے نہ موجود ہے اور نہ معدوم اور نہ ان کے سوا دوسرے عوارض

(اس کے لیے ثابت ہو سکتے ہیں) اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ان چیزوں میں سے کوئی چیز انسان کی خود ذات ہے، اور نہ اس کی ذات میں داخل اور اس کا جزء ہے، اگرچہ واقع میں انسان ان چیزوں سے یا ان کے نقیض سے خالی نہیں ہو سکتا، اور سلب ونفی کو حیثیت پر مقدم کرنے کے یہ معنے نہیں ہیں کہ یہ عوارض ماہیت کے مقتضاؤں میں نہیں ہیں تاکہ لوازم ماہیت کے متعلق جواب میں بجائے نفی کے اثبات کا بیان کرنا درست ہو جائے، جیسا کہ بعضوں نے سمجھا ہے، کیونکہ اس کی غلطی تو بالکل ظاہر ہے، اور نہ اس سلب کے مقدم کرنے کا مطلب یہ ہے کہ عدولی ایجاب کے رنگ میں جواب نہ دیا جا سکے، کیونکہ سلب میں عدولی، اور تحصیل کا جو فرق ہے، اس کی بنیاد صرف رابطہ اور نسبت پر سلب کے مقدم و موخر کرنے پر مبنی ہے، نہ کہ اس کے سوا کوئی اور بنیاد ہے، مثلاً ہم سے اگر ایسے دو موجبہ قضیوں کے متعلق دریافت کیا جائے، جن میں نقیض بننے کی صلاحیت ہو، یا ہم سے موجبہ اور معدولہ کے متعلق پوچھا جائے، جیسے یہ قضیہ کہ انسان یا واحد ہو گا یا کثیر یا ہزار ہو گا، یا نا ہزار ہو گا، تو اس کا جواب دینا بھی ضرور نہیں ہے، اور اگر جواب دیں گے بھی تو نہ یہ ہو گا اور نہ وہ ہو گا، لیکن اگر ہم ہی سے نقیضین کے دونوں اطراف کو لے کر سوال کیا جائے (تو اس وقت ان دونوں میں سے کسی ایک کو جواب میں متعین کرنا پڑے گا، کیونکہ دونوں جہتوں سے سوال کے معنی عرف عام میں یہی ہوتے ہیں کہ اگر اس کے ساتھ موصوف نہ ہو گا، تو اس کے ساتھ متصف ہو گا، اور ظاہر ہے کہ کسی چیز سے متصف ہونا، اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ صفت و موصوف دونوں واحد ہیں، یعنی اتصاف اتحاد کو مستلزم نہیں ہے،

(اور جس طرح مذکورۂ بالا امور کی ماہیت سے نفی کی گئی) اسی طرح یہ بھی صحیح نہیں ہے، کہ وہ انسانیت جو کلی ہے، وہ عدداً شخصاً ایک اور واحد ہے، اور پھر باوجود اس کے وہی اپنے افراد کثیرہ میں پائی جاتی ہے، جیسا کہ ہم نے پہلے بھی بیان کیا ہے، کیونکہ جو چیز عدداً واحد ہو گی، اس کے متعلق یہ تصور کرنا کس طرح جائز ہو سکتا ہے کہ وہی مختلف جگہوں پر اور مکانوں میں پائی جائے،

اور اگر آدمیوں کے مختلف افراد کی انسانیت عددی طور پر واحد ہو گی، تو پھر یہ ماننا پڑے گا کہ وہی ایک عالم بھی ہے اور جاہل بھی سفید بھی ہے، اور سیاہ بھی متحرک بھی ہے اور ساکن بھی، یعنی اسی قسم کے تقابل و متضاد صفات سے کے ساتھ اتصاف لازم آئے گا۔

اور کلی طبعی کو جو جزئیات کی طرف منسوب کرتے ہیں، تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ جس طرح ایک باپ کی طرف چند بیٹے منسوب ہوتے ہیں اسی طرح جزئیات کلی طبعی کی طرف منسوب ہوتے ہیں، بلکہ کلی طبعی کے اس انتساب کی صحیح مثال یہ ہے کہ جس طرح چند لڑکے چند باپوں کی طرف منسوب ہوتے ہیں، ہاں! کلی کے وہ معنی جس کو ذہن میں کلی ہونے کی صفت عارض ہوتی ہے، یہ البتہ ہر ایک فرد اور جزئی میں پائی جاتی ہے۔

اور ایسی انسانیت جو ہر ایک سے جدا کرکے فرض کی گئی ہو، محض اس کی طرف منسوب ہونے کی وجہ سے ہر فرد انسان نہیں ہوتا، بلکہ ہر ہر فرد کے لیے ایک الگ انسانیت ہے جو واحد بالعدد ہے، اور جو ایک فرد میں پائی جاتی ہے، وہ دوسرے فرد میں نہیں پائی جاتی، باقی ان سب میں جو امر مشترک ہے وہ صرف ذہن میں پایا جاتا ہے، نہ کہ کسی اور ظرف میں۔

فصل

کلی اور جزئی کے بیان میں۔

اس اصطلاح کی بنا پر جو کلی کے متعلق ان لفظوں میں کی جاتی ہے، یعنی جس میں شرکت کی گنجائش ہو، یا یہ کہ جو شرکت سے مانع نہ ہو بہرحال اس معنے کے اعتبار سے کلی کا اعیان اور خارج میں واقع ہونا محال اور ممتنع ہے، کیونکہ اگر وہ اعیان ہی میں وقوع پذیر ہو گی، تو یقیناً اس کے لیے کسی ایسی هویت متشخصہ کا ہونا ضروری ہے جو مثالی نہ ہو، اور ایسی صورت میں شرکت اس کے لیے جائز نہیں ہو سکتی،

اس پر اگر کوئی یہ دشواری پیش کرے کہ ذہن میں جو طبیعت کلیہ موجود ہو گی، اس کے لیے بھی ایسی هویت ہو گی جو موجود ہو گی اور مختلف امور کے ساتھ مخصوص ہو گی، مثلاً نفس کے ساتھ قائم ہونا، مقدار اور وضع سے مجرد ہونا اشارہ

کرنے کے قابل نہ ہونا، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ تمام وہ صورتیں جو عقلی ہیں اور جن کا حصول عقل میں ہوتا ہے، وہ سب جزئی ہی صورتیں ہوتی ہیں جن کا حصول نفس جزئی میں ہوتا ہے، اور ایسی صورت میں اشتراک اس کا ممنوع ہو جائے گا، کیا تم نہیں دیکھتے ہو، کہ زید کے ذہن میں جو صورت موجود ہوتی ہے، محال ہے کہ وہی بجنسہ متعدد ذہنوں میں پائی جا سکے، اور اگر عقلی صورت کی کلیت مطابقت کی وجہ سے ہے، تو جزئیات میں بھی بعض بعض کے ساتھ مطابق ہوتے ہیں، گویا اس بنیاد پر جزئیات بھی کلی بن جاتی ہیں،

اس کے جواب میں یہ کہا گیا ہے، کہ صورت عقلیہ اس حیثیت سے کہ ایسی ھویت رکھتی ہے جو ذہن میں قائم ہے، اس حیثیت سے نہیں، بلکہ اس حیثیت سے کہ وہ ایک مثالی ادراکی ذات ہے، اور وجود اس کا اصلی نہیں بلکہ ظلی ہے، اس لحاظ سے امور کثیرہ کے ساتھ صورت عقلیہ کا مطابق ہونا، کلیت اسی کا نام ہے، اور اس بنیاد پر اس کا وجود، ان اظلال کے وجود کے مانند ہے جو غیر کے ساتھ ارتباط کو مقتضی ہوتے ہیں، خواہ وہ ذہنی ہوں یا خارجی، خواہ جزئیات پر وہ مقدم ہوں یا موخر، کیونکہ بعض کلی ایسی ہوتی ہے، جو ان جزئیات پر مقدم ہوتی ہے، جن کا وقوع اعیان وخارج میں ہو چکا ہے، مثلاً عقلی مبادی کو اپنے معلولات کا جو تصور ہوتا ہے، ان ہی کو کلیات قبل الکثرت کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے، اور بعض ان میں ایسے ہوتے ہیں جو خارج سے مستفاد ہوتے ہیں، مثلاً ان کلیات کا علم جنھیں ہم خارجی جزئیات سے حاصل کرتے ہیں، ان ہی کا نام کلیات بعد الکثرت ہے، اور مطابقت کے معنی کی تحقیق کا ایک اچھا طریقہ یہ ہے، کہ تم مثلاً کسی انسانی شخص کو دیکھو تو تمھارے ذہن میں انسان کی ایک ایسی صورت حاصل ہو گی، جو تمام عوارض سے پاک ہے، پھر جب تم کسی دوسرے شخص کو دیکھو تو اس سے نہ کوئی دوسری صورت ذہن میں وقوع پذیر ہو گی اور نہ ذہن کو اس وقت تک دوسری صورت کی حاجت ہو گی، جب تک پہلی صورت تمھارے ذہن سے غائب نہ ہو جائے، ٹھیک اس کی مثال یہ ہے، کہ نقش قبول کرنے والا کوئی مادہ مثلاً موم کو تم لو، اور اس میں پہلے کسی ٹھپے سے ایک نقش قائم کرو، پھر بجنسہ اسی قسم

کے دوسرے ٹھپے سے جو بالکل پہلے ٹھپے کے مماثل ہے، اگر اس پر مہر لگاؤ گے، تو اس موم میں کسی قسم کا اختلاف پیدا نہ ہوگا،

اور عام کتابوں میں جو یہ کہا جاتا ہے کہ کلی خارج اور اعیان میں واقع ہوتی ہے، یا کلی کی طرف اشارہ کیا جا سکتا ہے، تو اس سے مراد وہ طبیعت ہوتی ہے، جس کا حال یہ ہوتا ہے، کہ جب وہ ذہن میں پائی جاتی ہے، تو اس وقت وہ کلی ہوتی ہے،

اور ایسی چیزیں جو کسی کلی معنی میں باہم مشترک ہوتی ہیں، ان میں باہمی افتراق ان ہی چار باتوں کے اعتبار سے ہوتا ہے، جس کی طرف میں نے پہلے بھی اشارہ کیا ہے، کیونکہ یہ اشتراک اگر صرف عرضی اور خارجی امر میں ہے تو ظاہر ہے، کہ ایسی صورت میں افتراق و امتیاز ماہیت کی اعتبار سے پیدا ہوگا، مثلاً جو سواد (سیاہی) اور سطح کا حال ہے، اور اگر یہ اشتراک صرف کسی امر عرضی و خارجی میں نہیں ہے، تو پھر ان میں باہمی افتراق کبھی فصل کے ذریعے سے حاصل ہوتا ہے، اگر ان میں اشتراک جنسی معنے میں ہو، یا عرضی غیر لازم کے ذریعے سے امتیاز حاصل ہوتا ہے، اگر یہ اشتراک کسی نوعی امر میں ہے، کیونکہ ظاہر ہے، کہ جو چیز نوع کو لازم ہوگی، فرد کے لیے اس کا لازم ہونا ناگزیر ہے، پس تمام افراد میں اس کا اشتراک ضروری ہے، ایسی صورت میں یہ ممکن ہے، کہ جس چیز کے ذریعے سے امتیاز حاصل ہوتا ہو وہ تشخص کو لازم ہو، لیکن جو نوع کے لیے لازم ہوگا، اس کے ذریعے سے یہ امتیاز حاصل نہیں ہو سکتا، یا یہ امتیاز صرف اسی طبیعت اور ماہیت کے کمال و نقص کی راہ سے بھی حاصل ہوتا ہے، جو ان افراد میں مشترک ہو، جیسا کہ تم یہ جان چکے ہو، کہ متاخرین کا یہ قاعدہ کہ ناقص و کامل میں حقیقت اور ماہیت کے اعتبار سے اختلاف ہونا ضروری ہے، بالکل بے بنیاد اور کمزور ہے،

اور حق یہ ہے کہ شے کے تشخص کی یہ تفسیر کہ "شے کا اس طرح ہونا کہ خود اس کا تصور اشتراک کو مانع ہو" اس معنے کے اعتبار سے یہ تشخص اسی چیز کے ذریعے سے حاصل ہوتا ہے، جو ماہیت پر زائد ہو، اور اشتراک کے تصور کو یہی امر زائد خود اپنی ذات کے اعتبار سے ناممکن بنا رہا ہو، ایسی صورت میں کسی چیز کا

تشخص وہی ہوتا ہے، جس کی وجہ سے وہ چیز اشتراک کے قبول کرنے کی صلاحیت کو کھو بیٹھے، اور ایسا تشخص دراصل اس شے کے وجود کے سوا اور کوئی چیز نہیں ہوتی، جیساکہ معلم ثانی کا مسلک ہے، کیونکہ ہر وجود خود اپنی ذات ہی سے تشخص پذیر ہوتا ہے، اور جب شے کے خاص وجود کی نوعیت سے قطع نظر کرلیا جائے، تو عقل اس کے لیے قبول اشتراک سے انکار نہیں کرتی، خواہ اس کے ساتھ ہزار قسم کی خصوصیت آفریں امور کا اضافہ کیوں نہ کیا جائے، کیونکہ واقعے کے رو سے امتیاز اور تشخص دو علٰحدہ باتیں ہیں، وجہ یہ ہے، کہ امتیاز کسی چیز کے لیے ان شریکوں کے اعتبار سے ثابت ہوتا ہے، جو کسی امر عام میں اس کے شریک ہوتے ہیں، اور تشخص تو خود شے کو نفس اس کی ذات کے لیے ثابت ہوتا ہے تاآنکہ واقعہ یہ ہے، کہ اگر کسی چیز کا کوئی شریک نہ ہو، تو اسکے لیے کسی ایسے زائد امر کی ضرورت ہی نہیں ہے، جس سے امتیاز حاصل کیا جائے، لیکن باوجود اس کے اس شے کے لیے فی نفسہ تشخص کا ہونا تو ضروری ہے، ہاں! یہ بات بعید از عقل نہیں ہے، کہ کسی شے کا دوسری شے سے ممتاز اور جدا ہونا، یہی امتیاز اس شے میں تشخص کی استعداد پیدا کرتا ہو، کیونکہ ایسی مادی نوع جس کے افراد منتشر ہوں، جب تک اس کا مادّہ کسی خاص فرد کے ساتھ خصوصیت نہ پیدا کرلے، اس وقت تک مبدءِ اعلیٰ سے اس پر وجود کا فیضان نہیں ہو سکتا، اسی نقطۂ نظر سے حکما کا یہ قول ہے کہ "شے کا تشخص علم احساسی یا مشاہدے کی راہ حاصل ہوتا ہے" اس کا مطلب وہی قرار دیا جا سکتا ہے، جو میں نے کہا، کیونکہ کسی خاص وجود کی ذات کا علم بجز مشاہدے کے اور کسی ذریعے سے حاصل نہیں ہو سکتا، اسی طرح شیخ الاشراق نے مطارحات میں جو یہ لکھا ہے کہ

"شرکت سے روکنے والی چیز شے کی خارجی اور عینی ہویت ہوتی ہے"

اس کا مقصد بھی یہی ہے جیساکہ گزر چکا کہ دراصل شرکت کے معنے مطابقت کے سوا اور کچھ نہیں ہیں، لیکن ہر قسم کی مطابقت شرکت نہیں ہے، بلکہ ایسی چیز جس کے لیے کوئی خارجی اور عینی ہویت نہ ہو، اس کی مطابقت کا نام شرکت ہے

کیونکہ واقعہ یہ ہے کہ خارجی وعینی ہویت دراصل شے کے وجود خاص کے سوا اور کوئی چیز نہیں ہے، لیکن رفیع القدر شیخ کو اس پر اصرار ہے، کہ وجود ایک ایسا ذہنی امر ہے جس کی اعیان اور خارج میں کوئی ہویت نہیں ہے،

کس قدر عجیب ہے، کہ جب اس شخص کے خیال میں تشخص خود شے کی نفس اس ذات سے حاصل ہوتا ہے، جو وجود کی غیر ہے، اور وجود کے سوا جو چیز ہو گی، وہ یا تو خود ماہیت مشترکہ ہو گی، یا یہی ماہیت جب مادہ اور اس کے عوارض کے ساتھ ہو، یعنی مادے کے ساتھ مقدار، وضع، زمانہ وغیرہ بھی ماہیت کے ساتھ ہو، لیکن پھر اسی کے ساتھ شیخ نے اس کا بھی اعتراف کیا ہے، کہ ان تمام چیزوں میں ہر ایک شے کا خود اس کا تصور شرکت سے مانع نہیں ہے، اور ظاہر ہے، کلیات کا مجموعہ بھی کلی ہی ہوگا، پس اس عینی ہویت کو اگر اس وجود خاص سے خارج قرار دیا جائے، جس کی خصوصیت خود اس کی ذات کا اقتضا ہے، جیسا کہ گذر چکا، تو پھر اس میں کون سی ایسی چیز ہو گی، جو شرکت سے مانع ہو گی،

اسی طرح بعض ارباب تدقیق نے جو یہ مذہب اختیار کیا ہے، کہ ہر شخص کا تشخص خود اس کے ایک ایسے جز سے حاصل ہوتا ہے، جو اس شے کی تحلیل وتجزیہ سے پیدا ہوتا ہے، اور یہ کہ اس جز کو اس شخص کے وجود پر محمول کر سکتے ہوں کیونکہ اعیان اور خارج میں وجود اور ماہیت کے درمیان کسی قسم کا امتیاز نہیں ہوتا، تو اس قول کا مآل بھی وہی ہے جو میں نے کہا،

اور یہ جو کہا گیا ہے کہ شے کا تشخص فاعل سے حاصل ہوتا ہے، تو یہ بات بھی بجائے خود درست ہے، کیونکہ وجود کا بخشنے والا فاعل ہی ہوتا ہے، اور وجود بجنسہ تشخص ہے، یعنی جو وجود کا بخشنے والا ہے، وہی دراصل تشخص کا بخشنے والا بھی ہے، اور تم کو یہ معلوم ہو چکا ہے کہ ہر وجود کا تقوم فاعل ہی سے حاصل ہوتا ہے، پس تشخص کا تقوم بھی اس تشخص کے فاعل ہی سے ہوگا، لیکن ہم اس وقت جو کچھ بھی گفتگو کر رہے ہیں وہ تشخص شے کے تشخص کے قریبی اسباب سے متعلق ہے،

اسی طرح اس قول کا مرجع بھی وہی ہے جو میرا دعویٰ ہے، یعنی بعضوں نے جو تشخص کے باب میں یہ بات پسند کی ہے کہ وجود حقیقی جو تمام اشیا کا مبدء ہے،

اس کے ساتھ ارتباط پذیر ہونے کا نام تشخص ہے، کیونکہ تم یہ جان چکے ہو کہ ماہیتوں کا تعلق خالق حق تعالیٰ سے ان کے وجودوں ہی کے ذریعے سے ہے، نہ کہ یہ ان ماہیات کے اس مفہوم کا نتیجہ ہے، جو بذات خود ان سے سمجھا جاتا ہے، الغرض جب ہر شئے کا ارتباط اپنی علت سے وجود ہی کے ذریعے سے ہوتا ہے، اسی طرح جو سب کی علت ہے اس کے ساتھ تعلق بھی وجود ہی کی راہ سے پیدا ہوتا ہے، گویا تمام ہستیاں اور سارے وجود دراصل حق تعالیٰ کے لیے بمنزلہ سایے کے ہیں اور ذات حق کے گویا وہ اشراقات، اور جگمگاہٹیں ہیں،

لیکن اہل علم میں یہ جو بعضوں کا خیال ہے کہ جس شئے کا نفس تصور شرکت کے قبول کرنے سے انکار کرے اسی کو تشخص کہتے ہیں، اور یہ بات اس شئے کے مقومات کی بدولت حاصل نہیں ہو سکتی، کیونکہ اپنی اپنی ذات کی حد تک مقومات شرکت کو مانع نہیں ہوتے، اور نہ یہ بات کسی سبب لازم کا نتیجہ قرار دی جاسکتی ہے، کیونکہ سبب لازم میں تو تمام افراد متفق اور شریک ہوتے ہیں، اور نہ یہ کسی ایسے عارضی سبب کا ثمرہ ہو سکتا ہے، جو اس شئے سے جدا بھی ہوتا ہو کیونکہ ظاہر ہے کہ شرکت سے مانع یہ بھی نہیں ہو سکتا، پس لازمی طور پر یہ ماننا پڑے گا، کہ اس کا سبب مادہ ہوتا ہے،

میرے نزدیک اس قول کے متعلق یہ ضروری ہے کہ یہاں تشخص سے مراد وہ "امتیاز"، و تمیز لیا جائے جو خود تشخص نہیں ہے، لیکن تشخص کی وہ شرط ہے کیونکہ تشخص، یا انکار شرکت کے لحاظ سے ہیولیٰ اور مادے کا بھی تصور کے رد سے وہی حال ہے، جو دوسری چیزوں کا ہے، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ ایسی نوع جس کے افراد متعدد ہوں، اس کا کوئی فرد اس وقت تک متحقق نہیں ہو سکتا ہے، جب تک کہ اس کے افراد کا جو مادہ حامل ہو، اس کو کسی خاص فرد کے ساتھ وضع مخصوص اور زمانہ مخصوص کے اعتبار سے خصوصیت نہ پیدا ہو لے، بہر حال اس سے یہ معلوم ہوا کہ شئے کی تمیز کے لیے مادہ بھی کافی نہیں ہے، کیونکہ بسا اوقات ایک ہی مادے میں مختلف صورتوں اور شکلوں میں کئی دو صورتیں یا دو شکلیں دو زمانوں میں حاصل ہوتی ہیں، اور یہ دونوں صورتیں باہم ایک دوسرے سے مادے کی وجہ

سے نہیں، بلکہ زمانے کی وجہ سے امتیاز حاصل کرتی ہیں،

اسی طرح بہمن یار کے قول کو بھی اسی پر محمول کرنا چاہیے، مطلب یہ ہے کہ بہمن یار نے جو یہ کہا ہے کہ ایک ہی وقت میں یا دے کے مختلف احوال مثلاً وضع اور حیز کی وجہ سے تشخص حاصل ہوتا ہے، تو اس تشخص سے مقصود یہی ہے کہ جس کے ذریعہ سے دو چیزوں میں امتیاز پیدا ہوتا ہو، نہ کہ وہ تشخص مراد ہے، جو طبیعت اور ماہیت کو شخصی وجود بنا دیتا ہے، اور اسی بنیاد پر بہمن یار نے یہ رائے قائم کی ہے کہ وضع اور زمانے کے بدل جانے کے باوجود شخص باقی رہتا ہے، کیونکہ اپنے زمانۂ وجود میں شخص پر مختلف اوضاع میں سے جو وضع وارد ہوتی ہے، اس کے نزدیک وہی مشخص ہوتا ہے، ورنہ مشخص سے اگر مراد تشخص کے علامات اور اس کے وجود کے لوازم نہ ہوں، تو پھر بہمن یار یہ حکم کس طرح کر سکتا ہے، کیونکہ ایک مادی تشخص مثلاً زید یقیناً شرکت کے فرض کو ناممکن بنا دیتا ہے، اگرچہ اس کے ساتھ وضع کا اعتبار نہ بھی کیا جائے،

اسی طرح ان کا یہ قول کہ دو چیزوں کے متعلق یہ جائز ہے، کہ ان میں ایک دوسرے سے ممتاز، خود ایک دوسرے کے ذریعے سے ہوں، مثلاً پرندہ اگر بچے دینے والے کی صفت کے ذریعے سے ممتاز ہو، اور بچے دینے والا اگر پرندے سے ممتاز ہو، تو اس میں دور لازم نہیں آتا، کیونکہ ہر ایک کی ذات کا دوسرے کی ذات پر موقوف ہونا بلاشبہہ یہ ناممکن ہے، اسی طرح ہر ایک کے امتیاز کا دوسرے کے امتیاز پر موقوف ہونا یہ بھی محال ہے، لیکن یہ کہ ہر ایک کا امتیاز دوسرے کی ذات پر اگر موقوف ہو جائے، تو اس میں کیا مضائقہ ہے، جیسا کہ دو متضائف مفہوموں کی جہاں تفصیل کی جائے گی وہاں اس کا ذکر عنقریب آتا ہے،

بحث و تعاقب ایسی دو چیزیں جو ایک ہی نوع کے نیچے مندرج ہوں، اگر محل دونوں کا ایک ہوگا، تو پھر ان میں امتیاز زمانے کے ذریعے سے پیدا ہوتا ہے، حکما کے اس قول پر اعتراض کیا گیا ہے، کہ زمانہ جب خود فلک الافلاک کی حرکت کی مقدار کا نام ہے، تو ظاہر ہے، کہ زمانے کا محل ایک جسم ہی ہوتا ہے یعنی فلک تو باوجود وحدت محل کے پھر خود زمانے کا ایک جز

دوسرے جزء سے کس بنیاد پر ممتاز ہوتا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ زمانے کے اجزا میں باہمی امتیاز خود ان کی نفس ذات کا اقتضا ہوتا ہے، کیونکہ ایسی حقیقت جو متجدّد نو بہ نو ہو اور صرف تصرم و گذشتنی ہو، زمانہ اسی کا نام ہے، پس ظاہر ہے کہ منقضی و ختم ہوتے چلا جانا، صرف اسی انقضا و تجدد کا اتصال یہی زمانے کی ماہیت ہے، پس یہ سوال کہ فلاں دن فلاں دن پر مقدم کیوں ہوا، یا یہ کہ مثلاً دو دن جو باہم متشابہ اور واقع میں مساوی ہیں باہم ایک دوسرے سے ممتاز کس طرح ہوئے، گویا اسی قسم کا سوال ہے، کہ پوچھا جائے کہ فلک فلک کیوں ہوا، آخر کوئی دن بھی ہو، اس کی ہویت اور خارجی شخصیت بجز اس کے اور کیا ہوتی ہے، کہ فلاں دن پر وہ مقدم ہے، اور فلاں دن سے ممتاز و جدا ہے، ٹھیک اس کی مثال وہ تقدم ہے، جو ۲ دو کے عدد کو تین کے عدد پر ہے، کہ یہ تقدم طبعی ہے، اور دو تین سے صرف اسی بنیاد پر ممتاز ہے، کہ دو دو ہی ہے، تین نہیں ہے، زیادتی وضاحت کے لیے اس پر غور کرنا چاہئے، کہ مثلاً ایک خط ہے، ظاہر ہے، اس خط کو اپنے نصف سے جو امتیاز حاصل ہے، یہ امتیاز کسی خارجی امر کا نتیجہ نہیں ہے، بلکہ خود اس کی ہویت کا اقتضا ہے، کیونکہ تمام خارجی امور مثلاً محل اور زمانے سے قطع نظر کر لینے کے بعد بھی خط اور اس کے نصف میں بہر حال امتیاز باقی رہتا ہے، بہر حال اس تمام تقریر سے یہ امر ثابت ہو گیا، کہ نوعی شرکتوں میں کبھی باہمی امتیاز خود حقیقت کا نتیجہ ہوتا ہے،

اور شیخ رئیس کے کلام میں جو یہ بات پائی جاتی ہے، کہ جتنے مقولات ہیں، ان میں مقولۂ وضع کے سوا کوئی مقولہ ایسا نہیں ہے، جس کا تشخص خود اس کی ذات سے حاصل ہوتا ہو"، تو شیخ کی غرض اس تشخص سے وہ امتیاز ہے، جو زمانی وحدت کے ساتھ شے کو غیر سے حاصل ہوتا ہے، کیونکہ باوجود زمانی وحدت کے امتیاز صرف وضع ہی کے اعتبار سے حاصل ہوتا ہے، جس طرح وضعی وحدت کی صورت میں امتیاز صرف زمانے ہی کی راہ سے حاصل ہو سکتا ہے، باقی ایک وضع کا امتیاز دوسری وضع سے مثلاً بیٹھنے کی وضع کا امتیاز کھڑے ہونے سے تو ان کا حال وہی ہے، جو ایک زمانے کو دوسرے زمانے سے یا ایک مقدار کو دوسری مقدار سے

امتیاز پیدا ہوتا ہے، یعنی جس طرح ان چیزوں میں امتیاز خود ان کی حقیقتوں کا نتیجہ ہوتا ہے، یہی بات وضع میں بھی ہوتی ہے، اور تشخص بایں معنی کبھی نفس ذات کا اقتضا ہوتا ہے، جیساکہ واجب الوجود میں، اور کبھی ذات کے لوازم کا نتیجہ ہوتا ہے، مثلاً آفتاب کہ اس میں وضع کا شمار لوازم ذات میں ہے، اور کبھی یہ تشخص کسی ایسے عارضی اور خارجی امر کے ذریعے سے حاصل ہوتا ہے جو ابتدائی وجود کو لاحق ہوتا ہو، اور یہ بات بیان ہو چکی کہ وضع اور زمانے کے سوا یہ بات اور کسی میں نہیں پائی جاتی،

رہا نفس ناطقہ کا تشخص تو یہ اس علاقے کا نتیجہ ہوتا ہے، جو بدن اور اس کے درمیان ہے، اور بدنی قوی کا تشخص تو یہ اس بدن سے حاصل ہوتا ہے جس میں یہ قوی ہوتے ہیں،

فصل "تعین کی مختلف شکلیں"

یہ بات گذر چکی کہ تعین تشخص کے سوا ایک اور چیز ہے، یعنی یہ کہ تعین تو ایک اضافی اور نسبتی امر کا نام ہے، بخلاف تشخص کے، کیونکہ تشخص شے کے وجود کا ایک پیرایہ ہے اور اس کی ہویت کی ایک شکل ہے اس کے سوا وہ اور کچھ نہیں ہے، الغرض وہ چیز جس کی وجہ سے شے اپنے غیر سے اس طرح ممتاز ہوتی ہے، کہ اس میں کوئی اس کا شریک نہیں ہے، اس کا نام تعین ہے، اور یہ تعین کبھی ذات کی عین ہوتی ہے، یعنی ذات ہی بجنسہٖ تعین ہوتی ہے جیسے واجب الوجود کی ذات جو اپنے غیر سے خود اپنی ذات کی حیثیت ممتاز ہے، یا ذہن میں امکانی ماہیتوں اور عقلی مفہومات کو جو تعین حاصل ہوتا ہے، وہ بھی خود ان کی ذات کا اقتضا ہوتا ہے اور کبھی یہ تعین ذات پر زائد ہوتا ہے، اور اس ذات کے لیے اس کا حصول اس طور پر ہوتا ہے، کہ غیر اس میں اس ذات کا شریک نہیں ہوتا مثلاً ایک کاتب کو کسی ان پڑھ امی سے کتابت کی وجہ سے جو امتیاز حاصل ہوتا ہے، اور کبھی یہ تعین اس طرح حاصل ہوتا ہے کہ اس امر زائد کا حصول ذات میں نہیں ہوتا، مثلاً امی کو کاتب سے امتیاز عدم کتابت کی بنا پر ہے، یعنی کتابت کا حصول امی کی ذات میں نہیں ہوا، پھر اس تعین کی پہلی شق دو حال سے خالی نہیں ہو سکتی "یا تو اس زائد امر کا حصول اس طور پر ہو گا کہ اس کے سوا کسی دوسری صفت کے حصول کا خیال پیش نظر نہ رہے

مثلاً زید میں کتابت کی صفت کا حصول بایں طور ہو کہ اسکی خیاطت (سینے) کی صفت پیش نظر نہ ہو، یا اس امر زائد کے حصول کے ساتھ یہ بھی ضروری ہو کہ غیر کا حصول اس میں نہ ہو، ایسی صورت میں پھر تعین زائد کبھی وجودی ہوتا ہے اور کبھی عدمی اور کبھی دونوں سے مرکب پھر تعین کے ان تمام اقسام کو بھی تعین کی کوئی خاص شکل جامع ہوتی ہے، مثلاً انسان گھوڑے سے تو خود اپنی ذات کی انتفا کی بنیاد پر ممتاز ہے، اور انسان کے مختلف افراد میں سے کسی فرد میں کوئی وجودی صفت حاصل ہوتی ہے، اور اس بنیاد پر وہ فرد ان افراد سے ممتاز ہوتا ہے، جو کسی اور وجودی صفت سے متصف ہے، مثلاً رحمدل زید کا غضب ناک عمرو سے ممتاز ہونا، یا اس لیے وہ فرد دوسرے سے ممتاز ہوتا ہے، کہ دوسرا بجائے وجودی صفت کے کسی عدمی صفت سے موصوف ہے، مثلاً انسان کے صاحب علم فرد کا جاہل سے ممتاز ہونا، یا کسی ایسے کاتب کا جو درزی نہیں ہے، اس درزی سے ممتاز ہونا جو کاتب نہیں ہے، کیونکہ یہاں ایک وجودی صفت کے ساتھ امتیاز حاصل ہوا ہے، لیکن ساتھ ساتھ عدمی صفت کی معیت بھی حاصل ہے، یا اس کی برعکس صورت فرض کی جائے۔ بہر حال جتنے زائد تعینات ہیں، یہ سب وجودوں کے لوازم ہوتے ہیں، یہاں تک کہ ایسے اعدام اور نیستیاں جن میں بعض کو بعض سے امتیاز ان وجودوں کی بنیاد پر حاصل ہو، جو ان کے اعتبار کرنے والوں کے عقول اور اذہان میں ہوں، یا یہ امتیاز ان ملکات کی وجودوں کی بدولت پیدا ہوا ہو، جو ان اعدام کے مقابل اور ضد ہیں، بہرحال سب کا مآل کار بالآخر وجودات ہی پر ختم ہوتا ہے، نہ یہ کہ خود ان اعدام کی ذاتیں نفس اپنی اپنی ذاتوں کی اقتضا سے ممتاز ہوتی ہیں، یا یہ ان کے صفات کا اقتضا ہوتا ہے،

اور حق یہ ہے، کہ زائد صفات کے ذریعے سے جو امتیازات پیدا ہوتے ہیں، دراصل ان کا مرجع خود ان صفات کے باہمی امتیازات ہوتے ہیں اور ان صفات کے باہمی امتیازات خود ان صفات کا اقتضا ہوتا ہے نہ کہ دوسرے صفات کا ورنہ وہی تسلسل جو محال ہے اس کا لزوم ناگزیر ہو جائے گا، پس حاصل یہی ہوا کہ بالذات اشیا کا باہمی امتیاز صرف اسی امتیاز کے ساتھ منحصر ہے جس کا حصول نفس ان ذوات کی جانب سے ہو، نہ کہ جو چیز ممتاز ہوتی ہے، اس پر کوئی امر

زائد ان امتیازات کی بنیاد ہوتا ہے، ہاں! اگر ان امور زائد کو بالعرض دخیل مانا جائے تو یہ ہو سکتا ہے۔

فصل
"جنس اور مادہ، موضوع اور نوع میں فرق"

ماہیت کو کبھی لاشئے کی شرط کے ساتھ فرض کرتے ہیں جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ماہیت کے معنے کو اس شرط کے ساتھ تصور کرتے ہیں کہ ذہن میں اس وقت صرف وہی معنے اس طرح ملحوظ ہو کہ اب اس کے ساتھ جو چیز بھی آکر ملے گی وہ اس معنے پر زائد ہوگی، پس اسی مجموعے کا یہ جز اس مجموعے کے لیے مادہ قرار پائے گا، اور خارجی و ذہنی دونوں وجودوں کے اعتبار سے اس مجموعے پر یہ مقدم ہوگا، اسی لیے اب اس مجموعے پر اس کو محمول کرنا ناجائز ہوگا، کیونکہ حمل کی شرط ہی یہاں مفقود ہے، یعنے وجوداً ان میں اتحاد نہیں ہے،

اور کبھی ماہیت کو لاشرط شے کے طور پر فرض کرتے ہیں، یعنے ماہیت کے معنے کو اسی طرح تصور کرتے ہیں کہ اس کا تنہا ہونا، یا کسی چیز کے ساتھ مخلوط و مقارن ہونا دونوں باتیں، اس مرتبے میں اس کے لیے جائز قرار دی جائیں، ایسی صورت میں مجموعے پر بھی وہ محمول ہو سکتی ہے، اور تنہا اپنی ذات پر بھی محمول ہونا اس کے لیے جائز ہوگا، پھر ماہیت کو جب اس شکل کے ساتھ تصور کرتے ہیں تو وہ کبھی نفس اپنی ذات کے اعتبار سے واقع میں غیر متحصل ہوتی ہے، بلکہ اس وقت وہ ایک ایسا احتمالی وجود ہوتا ہے، جس میں مختلف الماہیات اشیا پر محمول ہونے کی صلاحیت ہوتی ہے، اور ایسی صورت میں اس کا تحصل ان امور کے ذریعے سے ہوتا ہے، جن کا اس کی طرف اضافہ کیا جائے، اور ان مختلف اشیا میں سے وہ کوئی ایک خاص چیز بن جاتی ہے، اور اس وقت اس کو جنس کہتے ہیں، اور وہ امر جس کا اضافہ اس پر کیا گیا ہے، اور جس کی بدولت اس کا تقوم و تحصل ہوا، اور جس نے ان مختلف اشیا میں سے اس کو کوئی خاص اور معین شے بنا دیا، اس کا نام فصل ہے، اور کبھی اس قسم کی ماہیت خود اپنی ذات کی حیثیت سے تو متحصل ہوتی ہے لیکن جن امور کا اس کی طرف اضافہ ہوتا ہے، ان کے اعتبار سے وہ غیر متحصل رہتی ہے، پھر بھی اضافہ ہونے والے امور اس کے ہر ایک فرد کو واقعی حقائق میں سے

ایک حقیقت بنا دیتے ہیں، مثلاً کسی جنس کے نیچے جو انواع داخل ہوتے ہیں، ان کا یہی حال ہوتا ہے، دراصل ماہیت کی یہ حیثیت خود اپنی ذات کے حساب سے نوع بلکہ کسی نوع کا کوئی فرد ہوتا ہے، جیسا کہ عالم عناصر کے ہیولی کا حال ہے، اور اسی بنیاد پر باہم ان لوگوں میں عنصری ہیولی کے متعلق یہ اختلاف پیدا ہو گیا ہے، کہ آیا اس کی وحدت نوعی ہے یا شخصی، اور سچ پوچھو تو یہ نزاع بجائے خود بے معنے ہے، کیونکہ واقعہ یہ ہے کہ یہ ہیولی دراصل ایک ایسی نوع ہے، جو فرد واحد میں منحصر ہو گئی ہے،

اور جب ماہیت کو تم لابشرط شے کے طور پر فرض کر دگے تو اس وقت ماہیت میں ایک قسم کا جنسی ابہام ان صورتوں کے اعتبار سے پیدا ہو جائے گا، جو اس کو نوع بناتے ہیں اور جن کا اس پر اضافہ کیا جاتا ہے، مثلاً حیوان کو اگر اس شرط کے ساتھ فرض کیا جائے کہ اس کے ساتھ کوئی شے نہیں ہے، اور اب اس کے ساتھ ناطق کا اتصال و اقتران ہو، تو یہ مجموعہ حیوان و ناطق سے مرکب ہو گا، اور اس کو حیوان کہنا درست نہ ہو گا، بس اس وقت حیوان مادہ قرار پائے گا، اور اگر ناطق کی شرط کے ساتھ حیوان کو فرض کیا جائے، یعنے یہ کہ اسی ناطق کے ذریعے سے وہ خصوصیت پذیر، اور متحصل ہوا ہے، تو اب یہ نوع قرار پائے گا، اور اگر اسی حیوان کو اس طور پر فرض کیا جائے، کہ اس کے ساتھ کوئی چیز ہو، یا نہ ہو، ان دونوں باتوں میں سے کسی بات کے ساتھ اس کو مشروط نہ کیا جائے، یعنے لابشرط شے کے مرتبے میں اس کو رکھا جائے، تو اس وقت اب یہ جنس ہے، گویا پہلا حیوان انسان کا جز ہے، اور وجوداً اس پر مقدم ہے، اور دوسرا خود انسان ہی ہے، اور تیسرا انسان کا بھی جنس ہے، اور پہلے کا بھی جنس ہے، اسی لیے وہ اس پر محمول ہو گا، اور اس کا جز نہ ہو گا، باقی جنس اور فصل کو جو نوع کا جز کہتے ہیں، تو اس کی وجہ یہ ہے، کہ ان میں ہر ایک نوع کی حد اور تعریف ذاتی کے جز واقع ہوتے ہیں، کیونکہ یہ ایک بدیہی بات ہے کہ ایسی نوع جو کسی جنس کے نیچے داخل ہو، اگر اس کے لیے عقل کوئی ایسی صورت حاصل کرنا چاہے جو اس نوع کے ساتھ مطابق ہو، تو بالبداہتہ عقل اس کی محتاج ہے، کہ اس

کلام کے لیے وہ ان دونوں چیزوں جنس اور فصل کا ملاحظہ کرے، اسی لیے عقل میں یہ دونوں جز نوع پر طبعاً مقدم ہوتے ہیں لیکن خارج میں تو ہمیشہ اتحاد وجود نوع کے وجود سے متاخر ہوگا، آخر جب تک انسان خارج میں موجود نہ ہولے گا، اس وقت تک اس سے ایسے مفہوم کا استنباط و انتزاع نہیں ہو سکتا جو اس سے عام ہو یا اس کے ساتھ مخصوص ہو، اور اس کو تحصل پذیر کرکے خود اس شے کو بالفعل وہ شے بنادے، یہ ہے شیخ رئیس کے کلام کا وہ خلاصہ جو شفا میں درج ہے، لیکن ابھی اس کے متعلق چند مباحث ہیں، پہلی بات یہ ہے کہ تقسیم کا مورد ماہیت مطلقہ ہے، یعنی ماہیت لابشرط شے کی شکل میں ماخوذ ہوتی ہے پس اگر اسی ماہیت کی قسم لابشرط شے والی ماہیت قرار دی جائے گی، تو ظاہر ہے کہ لازم آتا ہے کہ شے کی تقسیم خود اس کی ذات اور اس چیز کی طرف ہو، جو اس کی غیر ہے، اور اس کا جواب یہ ہے کہ مقسم اگرچہ ماہیت مطلقہ ہے، لیکن تقسیم کے وقت عقل اس کی طرف اس حیثیت سے نظر نہیں کرتی کہ وہ مطلق ہے، اور ماہیت کو جب اسی کی خود ذات کی طرف تقسیم کرتے ہیں، تو قسم بننے والی ماہیت میں اطلاق کا اعتبار ماخوذ ہوتا ہے، اسی طرح اور دونوں اعتباروں میں بھی ماہیت کا یہی حال ہوتا ہے، مثلاً حیوان کی طبیعت مقسم ہوتی ہے اور حیوان کا وہ مفہوم جس میں اطلاق اعتبار کیا گیا ہو، وہ قسم ہوتا ہے، اور ظاہر ہے کہ پہلا حیوان دوسرے حیوان سے عام ہے،

دوسری بحث یہ ہے کہ ماہیت جب اس شرط کے ساتھ فرض کی جائے کہ بجز تنہا اس کی ذات کے اس کے ساتھ اور کوئی چیز پیش نظر نہ ہو، اس سے جو مفہوم حاصل ہوتا ہے اس کا یہی مطلب ہے کہ اس کے ساتھ کوئی دوسری چیز شریک نہیں ہے، خواہ یہ چیز زائد ہو، یا زائد نہ ہو، اور ایسی صورت میں یہ دعویٰ کہ وہ جز بھی ہے، اور ایسی چیز کو شامل ہے جو اس پر زائد ہے، یہ کھلا ہوا تناقض اور تضاد ہے، کیونکہ جیسا کہ شیخ نے تصریح کی ہے، مقصد یہی ہے کہ اس میں کوئی بیرونی چیز جو اس کی غیر ہو، داخل نہیں ہے، خود شیخ کے الفاظ یہ ہیں۔

جب ہم جسم کو اس طرح فرض کریں کہ وہ جوہر ذوالطول وعرض وعمق والا ہے' اس حیثیت سے کہ جسم کے لیے یہ باتیں ثابت ہیں اور یہ شرط لگائی جائے کہ اس کے سوا اور کوئی بات اس میں داخل نہیں ہے بلکہ اگر اس کے ساتھ اس کے سوا کوئی اور بات ملائی جائے مثلاً اس کا حس والا یا غذا کرنے والا ہونا یا اس کے سوا کوئی اور امر تو یہ سب ایسی باتیں ہوں گی' جو اس سے خارج ہیں' ایسی صورت میں جسم مادہ قرار پاتا ہے''

اس اعتراض کا جواب یہ ہے' کہ اس مفہوم کے متعلق یہ جو کہا گیا' کہ تنہا وہ خود ملحوظ ہو' اس سے مطلب یہ ہے کہ اپنی ذات اور ماہیت کے اعتبار سے اس کو اسی طرح ہونا چاہیے' یعنی اپنی ذات کی تکمیل واتمام میں وہ کسی دوسری چیز کا محتاج نہ ہو' حتیٰ کہ اگر اس کے ساتھ کوئی اور چیز جوڑی جائے تو وہ کوئی دوسری ماہیت بن جائے گا' جو پہلی ماہیت کے مغائر ہوگی' الغرض خود اپنی ذات کی حد تک وہ تام اور کامل ہوتا ہے' بخلاف اس کے جب اس کو لابشرط شے کے طور پر فرض کریں' کہ اس شکل میں وہ ایک ناقص ماہیت ہوگی اور اپنی تکمیل میں وہ غیر کی محتاج ہوگی' اور یہ بات خود اس کے جز ہونے' یا اس چیز کے جز ہونے کے منافی نہیں ہے' جو اس پر زائد ہے' کیونکہ اس سے جو مجموعہ پیدا ہوگا' وہ ایک دوسری ماہیت بن جائے گا'

تیسری بحث یہ ہے' کہ اس تقسیم میں اس کو جو مبہم نہیں ہے' اس چیز کے اقسام میں داخل کیا گیا ہے' جسے لابشرط شے کے مرتبے میں تصور کیا گیا ہے' پھر اسی کے متعلق اس نے تصریح کی ہے کہ اس وقت وہ'' بشرط شے'' کے طور پر فرض کی جاتی ہے اس کا جواب یہ ہے' کہ دونوں صورتیں ایک نہیں ہیں بلکہ پہلی صورت دوسری صورت سے عام ہے'

چوتھی بحث یہ ہے' کہ نوع تو جنس وفصل کے مجموعے کو کہتے ہیں' پھر یہاں اس چیز کو جس کا تحصل ان امور سے ہوتا ہو' جو اس پر اضافہ کیے جاتے ہیں اور جو'' بشرط شے'' کے طور پر فرض کی جائے' اس کو نوع کہنا ایک قسم کی کمزوری ہے' کیونکہ مثلاً جسم نفس اور حساسیت اور متحرکیت کے اضافے سے کوئی نہیں بنتا' بلکہ

ان امور کے مجموعے کے ساتھ تو جسم ایک حیوانی نوع بن جاتا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات دراصل اس پر مبنی ہے، کہ جنس اور فصل و نوع ذاتاً واحد ہوتے ہیں، مگر سچی بات یہ ہے کہ جو ماہیت لابشرط شئے کے مرتبے میں فرض کی جاتی ہے اس کو اگر ان امور کے اعتبار سے جو اس کے ساتھ مقارن ہوتے اور اس کو لاحق ہوتے ہیں، اگر ایک پہلو سے ان کے مغائر قرار دیا جائے اور ایک جہت سے ان میں اتحاد مانا جائے، تو ایسی صورت میں یہ امور اس کے ذاتی ہوتے ہیں، اور اگر ان امور کو اس حیثیت سے اعتبار کیا جائے کہ ان دونوں میں صرف اتحاد ہے یعنے مغائرت کی جہت پیش نظر نہ ہو، تو اس وقت وہ نوع ہوتی ہے، اور یہاں لابشرط شئے کے مرتبے سے یہی مراد ہے۔

پانچویں بحث یہ ہے، کہ مادے کو اگر خارجی اجزا میں داخل کیا جائے گا تو پھر ذہنی اور عقلی وجود کے اعتبار سے اس کا تقدم کیوں ضروری ہو گا، اس کا جواب یہ ہے، کہ یہ بات اس امر پر مبنی ہے، کہ نوع کا تصور مثلاً انسان کا تصور اس پر موقوف ہے کہ پہلے اس کے جنس اور فصل کا تصور کیا جائے، اور ظاہر ہے، کہ جنسیت کا معروض اور جزئیت کی معروض ایک ہی شئے ہوتی ہے، یعنے مثلاً حیوان کی ماہیت، اور مغائرت پہلے اعتبار سے لابشرط شئے کے مرتبے میں ہوتی ہے اور دوسرے اعتبار میں بشرط لاشئے کے مرتبے کے لحاظ سے۔

چھٹی بحث یہ ہے، کہ جو چیز خارج میں حیوان ہو گی، وہی چیز بجنسہ جسم بھی ہو گی، پھر جسم کو جب بشرط لاشئے کے مرتبے میں اعتبار کیا جائے گا، تو وہ خارج میں کس طرح موجود ہو گا، اور کس طرح وہ مقدم ہو گا، اس کا جواب یہ ہے، کہ وہ جسم جو نفس کا مادہ ہے، وہ الگ چیز ہے، اور اس جسم کا غیر ہے، جو نفس کے اضافے کے بعد اس پر یعنے مجموعے پر محمول ہوتا ہے، گویا یہاں دو جسم موجود ہیں، جن میں ایک دوسرے کا جز ہے اور یہی حال ہر اس نوع کا ہوتا ہے جو طبعی ترکیب کے ساتھ مرکب ہو،

ساتویں بحث یہ ہے کہ جس طرح یہ جائز ہے، کہ جنس نوعوں میں سے کوئی نوع ہو جائے، اسی طرح نوع میں بھی اس کا احتمال ہے کہ وہ اشخاص

اور جزئیات میں سے کوئی شخص یا جزئی ہو، پھر اول کو یعنے جنس کو مبہم اور غیر متحصل کیوں قرار دیا گیا، اور دوسرے کو یعنے نوع کو متحصل غیر مبہم کیوں ٹھیرایا گیا، اس کا جواب یہ ہے، کہ یہاں اعتبار صرف کلی ماہیتوں اور حقیقتوں کا کیا جاتا ہے، بایں حیثیت کہ وہ معقولات ہوں، پس یہاں ابہام کا ہونا نہ ہونا، اس کا دار مدار عقلی اشارے پر ہے، اور اس بنیاد پر جنس ظاہر ہے، کہ ایک امر مبہم ہے کیونکہ وہ ایک ناقص ماہیت ہے، اپنی تکمیل میں محتاج ہے، بخلاف نوع کے کہ وہ ایک کامل ماہیت ہے، اس کے لیے کسی تحصل کا انتظار باقی نہیں رہتا، بجز خارجی وجود اور حسی اشارے کے قبول کرنے کی حد تک، کہ اس کے لیے نوع میں بھی احتیاج باقی رہتی ہے، اور ظاہر ہے کہ نوع میں یہ بات خاص عوارض کے ذریعے سے پیدا ہوتی ہے، پھر یہ عوارض یا صرف اضافے ہوتے ہیں مثلاً صورتوں، یا عوارض میں جو بسیط امور ہوتے ہیں ان کے اشخاص و افراد کا جو حال ہے کہ محل میں حاصل ہونا، یہی ان کا تشخص ہوتا ہے، یا ان اضافوں پر اور دوسرے حالات کی جو زیادتی ہوتی ہے، ان کی بدولت تشخص حاصل ہوتا ہو، الغرض اس امتیاز اور فرق کو سامنے رکھنے کے بعد کسی شخص کے لیے اس امر میں شک کرنے کی گنجائش باقی نہیں رہتی کہ ایسے عوارض جو تشخص کے لوازم و علامات ہیں ان کے اعتبار سے نوع میں ابہام اور تحصل کس طرح پیدا ہوتا ہے، بہر حال کسی قسم کی کلی ہو، خواہ عرضی ہو، یا ذاتی اس میں مذکورۂ بالا تینوں اعتبارات جاری ہوتے ہیں، مثلاً فصل کی ماہیت کو اگر بشرط لاشئے کے مرتبے میں لحاظ کیا جائے تو اس وقت وہ جزو اور صورت ہوگی، اور جب لابشرط شے کے مرتبے میں ملحوظ ہو، تو اس وقت وہ محمول اور فصل ہوتی ہے، اور جب اس کو ان چیزوں کے ساتھ تصور کیا جائے، جن سے اس کا تقوم ہوتا ہے تو یہی بجنسہ نوع ہے اسی طرح عرض کی ماہیت عرض بھی ہے اور عرضی بھی اور ان کا مجموعہ، جو تینوں اعتبارات کے لحاظ سے حاصل ہوتا ہو، البتہ دونوں مجموعوں میں فرق یہ باقی رہتا ہے، کہ اول الذکر ایک طبیعی ماہیت ہے، جس کی وحدت ذاتی ہے اور ثانی الذکر ایک اعتباری ماہیت ہوتی ہے، بلکہ بہتر تو یہ ہے، کہ نوع کی ماہیت کو

جب پہلے اعتبار سے فرض کریں تو اس وقت بجائے مادّے کے اس کا نام موضوع رکھا جائے، اسی طرح جنس کی جو ماہیت اس طرح ماخوذ ہو، وہ فصل کی نسبت سے نہیں بلکہ عوارض کے اعتبار سے اسی نام کی مستحق ہے، کیونکہ ایسا محل جس کا اس میں حلول کرنے والی شے سے تقویم ہوتی ہو، اس کے اعتبار سے وہ مادہ کہلاتا ہے، اور حلول کرنے والی شے سے جو محل مستغنی اور بے نیاز ہو، اس کا نام موضوع ہے، اور یہ جائز ہے، کہ ایک ہی چیز دو مختلف اشیا کے اعتبار سے مادّہ بھی ہو، اور موضوع بھی،

نکتہ تم کو جب یہ معلوم ہو چکا ہے کہ جنسی طبیعت ایک ایسی مبہم اور ناقص ماہیت ہوتی ہے کہ اپنی حقیقت کی تعریف اور حد میں فصل کی محتاج ہے، تو ظاہر ہے، کہ ایسی صورت میں یہ امر ناقابل تصور ہے، کہ بعض مقامات میں تو وہ فصل کی محتاج ہو، اور بعض مواقع میں اس سے بے نیاز، اور اگر اس کو بغیر فصل کے تحصّل میسّر آ سکتا ہے، تو پھر اپنی ماہیت کے اعتبار سے وہ فصل سے مستغنی ہو گی، حالانکہ فرض یہ کیا گیا تھا کہ فصل کی طرف اس کی احتیاج ماہیت ہی کے رو سے ہے، اور اسی وجہ سے بسیط حقائق کے لیے یہ ناممکن ہے کہ اس کی جنس کی طبیعت سے فصل کا ازالہ بایں طور ہو، کہ فصل کی قائم مقام کوئی اور چیز ہو، کیونکہ اگر فصل سے احتیاجی تعلق باقی نہ رہے گا، تو پھر طبیعت بغیر فصل کے تحصّل پذیر ہو جائے گی، ایسی صورت میں وہ جنسی طبیعت باقی نہ رہے گی، الحاصل یہ امر اب ثابت ہو گیا، کہ فصل کی جانب احتیاج محض حصول امتیاز و افتراق کے لیے نہیں ہے، کیونکہ اس قسم کا امتیاز تو عوارض کے ذریعے سے بھی حاصل ہو سکتا ہے، بلکہ اس افتقار کی بنیاد اس امر پر مبنی ہے کہ ماہیت اپنی مرتبۂ ذات میں اس طرح ناقص ہوتی ہے کہ اپنی تکمیل کے لیے اس کو فصل کی ضرورت ہوتی ہے، اور اسی لیے یہ ناجائز ہے، کہ کسی جگہ تو فصل سے تقوم حاصل ہو، اور کسی جگہ عدم فصل سے، ہاں! عقلی اعتبارات کے لحاظ سے ایسا ہو سکتا ہے، کیونکہ جنسی ماہیت جب بشرط لا کے مرتبے میں ماخوذ ہو، تو وہ ایک عقلی نوع بن جاتی ہے،

یہاں ان امور سے جن کا جاننا ضروریات سے ہے، یہ بھی ہے کہ خارجی مرکبات اور عقلی بسائط کی جنسوں میں فرق ہے یعنے خارجی مرکبات کی جنس میں یہ جائز ہے کہ جنسیت سے اس کو مجرد کرکے اس طرح لحاظ کیا جائے کہ فصلوں میں سے کسی فصل کے ذریعے سے نہیں بلکہ خود اپنی طبعیت کے اعتبار سے حقیقی نوع بن جائے اور یہ اس لیے جائز ہے کہ مثلاً جسم کی جنسیت محض اس لیے نہیں ہے کہ وہ صرف ایک ایسا مقدار رکھنے والا متکمّم جوہر ہے جس میں کوئی دوسری شئے مثلاً انسانیت اور فرسیت وغیرہ داخل نہیں ہے کیونکہ بایں معنے تمام اجسام کے اعتبار سے وہ ایک متفق الحقیقۃ چیز ہے کسی ایسی شئے کی وجہ سے جو اس کی ذات میں داخل ہو وہ مختلف نہیں ہے بلکہ اس میں جو اختلاف پیدا ہوتا ہے وہ ایسے امور کی راہ سے جن کا اضافہ خارج سے ہوتا ہے اور اس معنے کے اعتبار سے وہ نہ انسان پر صادق آتا ہے اور نہ گھوڑے پر نہ اس کے سوا اور جو چیزیں ان کے مماثل ہیں کیونکہ یہ چیزیں اس سے (جسم سے) اور دوسری چیزوں سے مرکب ہیں بلکہ ان اشیا کے لیے جسم مادّہ قرار پائے گا الغرض اس صورت میں جسم واقعۃً ایک تحصل یافتہ نوع ہے کیونکہ واقع میں جسم کی حقیقت پوری اور تام ہوکر تحصل پذیر ہوچکی اگر ایسا نہ ہوگا تو پھر جسم کا جمادیت سے حیوانیت اور نباتیت تک منتقل ہونا ناممکن ہوتا بلکہ جسم دراصل جنس بایں معنے ہے کہ وہ ایک طول و عرض و عمق رکھنے والا جوہر ہے کہ جس میں نہ اس کی شرط ہے کہ وہ اس کے سوا اور کچھ ہو یا نہ ہو، اور جب جسم کو اس طرح لحاظ کیا جائے گا تو پھر اس کا صاحب حس یا غذا اٹھانے والا ہونا ضروری نہیں ہے کہ یہ بات اس سے خارج ہو، اور باہر سے لاحق ہو کیونکہ یہ بات یعنے اقطار ثلثہ (طول و عرض عمق) رکھنے والا جوہر ہونا یہ ان تمام جسمانی حقیقتوں پر صادق آتا ہے، جو حساس اور غذا ہضم کرنے والے ہوتے ہیں ہاں صرف طول و عرض عمق رکھنے والا جوہر ہونا فقط اسی قدر ہونا یہ حساس اور غذا ہضم کرنے والے اجسام پر صادق نہیں آتا لیکن بسیط حقائق کی جنس مثلاً لونیت (رنگت) کیلئے ناممکن ہے کہ اس کی ذات کو تقرر حاصل ہو جب تک کہ فصول کے ذریعے سے

وہ نوع نہ بن سکے، اسی لیے یہ محال ہے، کہ خارج میں لونیت (رنگت) پائی جائے، اور کوئی ایسی چیز جو لونیت (رنگت) نہ ہو، وہ پائی جائے، اور ان دونوں کے اجتماع سے بیاض (سفیدی) متحقق ہو جائے، جس طرح خارج میں جسمیت اور کوئی دوسری صورت جو جسمیت نہ ہو، وہ پائی جاتی ہے، اور ان دونوں سے انسانی وجود حاصل ہو جائے۔

اور یہ جو ان لوگوں سے منقول ہے، کہ جنس اور فصل کی ساخت و جعل ایک ہی ہوتی ہے، اور یہ کہ جسم کا بننا بجنسہ حیوان کا بننا ہے، اگر اس کو صحیح بھی مان لیا جائے، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جنس اپنی جنسیت اور ابہام کے اعتبار سے اس طرح ہوتی ہے، کہ اس کا جعل (بناوٹ ساخت خلق) فصول میں سے کسی فصل کے جعل سے الگ نہیں ہوتا، لیکن خود جنس اپنی طبیعت اور ماہیت کے اعتبار سے تو اس کا وجود فصل کے وجود سے مغائر اور جدا ہوتا ہے، اور یہ جو کہا گیا ہے کہ حیوان جب مر جاتا ہے تو اب وہ کوئی معین جسم موت کے بعد باقی نہیں رہتا، بلکہ اب کوئی دوسری جسمیت پیدا ہو جاتی ہے، تو یہ دعویٰ صحیح نہیں ہے، آخر یہ کس طرح ممکن ہے، کیونکہ بہرحال ایک مادہ ضرور باقی رہتا ہے، جس پر صورتوں و اعراض کا توارد ہوتا ہے خواہ وہ مادہ کوئی بسیط جسم ہو، یا ہیولیٰ ہو، اور یہی ہیولیٰ مرکبات کی بلند ترین اور اعلیٰ ترین جنس ہے، بلکہ حیوان کی جسمیت اپنی جسمیت کی حیثیت سے موت کے بعد اسی طرح باقی رہتی ہے، جس طرح موت سے پہلے تھی، اگرچہ بدن ہونے، یا حیوانی جسم ہونے کی حیثیت زائل ہو جاتی ہے، مگر یہ ادعا کہ اس کی ہویت ہی باطل ہو گئی اور دوسری ہویت حاصل ہو گئی، تو یہ قریب قریب طفرہ اور تفکیک والوں کے خرافات کے مشابہ ہے، یا عرض کی بقا کے محال ہونے کا دعویٰ جس طرح مہمل ہے، (طفرہ اور تفکیک چند فلسفیانہ نظریات کی تعبیر ہے، جس کا ذکر اپنے موقع پر بہ تفصیل آئے گا)

فصل

اس فصل میں یہ بیان کیا جائے گا، کہ جو چیز فصل نہیں ہے، اس میں اور فصل میں کیا فرق ہے، نیز اس کی بھی تشریح کی جائے گی، کہ فصل اور جنس میں جو اتحاد ہے، اس کی کیفیت اور نوعیت کیا ہے!

اشیا کی تعریفوں میں عام طور سے فصول کی جگہ جو چیزیں رکھی جاتی ہیں، درحقیقت وہ فصول نہیں ہوتے، بلکہ حقیقی فصلوں کے وہ لوازم اور علامات ہوتے ہیں، مثلاً حساس یا "بالارادہ حرکت کرنے والا" ان دونوں فصلوں میں اپنے مفہوم کے اعتبار سے کوئی بھی دراصل حیوان کی فصل نہیں ہے، بلکہ دانش و درک اور حرکت کی قوت رکھنے والا نفس ہی حیوان کی حقیقی فصل ہے، اور دانش و درک یا حرکت کی قوت رکھنے والا ہونا، یہ بجنسہٖ نفس حیوانی کی ہویت نہیں ہے، بلکہ یہ باتیں اس کی ہویت کے لوازم اور اس کی مختلف شاخوں میں سے چند ہیں لیکن آدمی بسا اوقات حقیقی فصول سے عدم واقفیت کی بنیاد پر، یا ان واقعی فصول کے لیے چونکہ الفاظ نہیں ہوتے، ان وجوہ سے بجائے حقیقی فصول کے لوازم و علامات کی طرف مائل ہونے پر مجبور ہو جاتا ہے، تو اب مثلاً حس و ادراک والا ہونا اس سے مراد خود اس کا وہ مفہوم نہیں ہے، جو شعوری انفعال یا اضافی ادراک سے تقوم پذیر ہوا ہے، کیونکہ اگر ایسا ہوگا، تو ماننا پڑے گا، کہ ایک ہی شے کا متباین اور متضاد مقولات سے تقوم حاصل ہو، اور یہ بات ان لوگوں کے نزدیک مسلم ہے، کہ ایک ہی چیز دو مقولوں کے نیچے مندرج نہیں ہوتی، ہاں! اگر یہ اندراج عرضی طور پر ہو، تو ایسا ہو سکتا ہے، بلکہ دراصل یہاں جو فصل ہے، وہ ان امور کا مبدا ہے، اور یہی حال اس کی دوسری نظیروں کا ہے، بہر حال جب کسی مفہوم اور معنے کے ساتھ کسی دوسرے معنے کا اعتبار کیا جائے تو دیکھنا چاہیے، کہ یہ دوسرا معنے اس پہلے معنے سے اپنے تحصل اور وجود میں مغائر ہے تو اس معنے کو فصل نہیں بلکہ ایسا عرض قرار دیا جائے گا، جو پہلے معنے سے خارج ہے، اور اگر دونوں میں مغائرت صرف ابہام اور تحصل کی وجہ سے ہے، تو یہی فصل ہے، الٰہیات شفا میں شیخ کا بیان یہ ہے:۔

"عقل کبھی ایسے معنے کا تصور و تعقل کرتی ہے، جس کے متعلق یہ جائز ہوتا ہے، کہ بہت سی چیزیں وہی معنے ہو، اور اس طرح ہو کہ ان چیزوں میں ہر ایک اپنے وجود میں وہی معنے ہو، پھر اس معنے کے ساتھ ایک دوسرا معنے جوڑا جاتا ہے، جو اس کے ساتھ مل کر اس کے وجود تعین عطا کرتا ہے"

اور اس دوسرے معنے کو دوسرا صرف تعین اور ابہام کی حیثیت سے کہا جاتا ہے' نہ کہ وجود کے لحاظ سے (یعنے وجوداً دونوں معنے متحد ہوتے ہیں)

بحث و تحصیل بسائط کے متعلق بعض لوگوں نے دعوے کیا ہے' کہ ان میں عقلی اجزا نہیں ہوتے' اور انھوں نے بجائے اجزا کے ان کو لوازم قرار دیا ہے' یعنے لازم مشترک کا نام جنس ہے اور لازم خاص کو فصل کہتے ہیں' لیکن چونکہ ان پر یہ الزام عائد ہوتا ہے' کہ ایسے بسائط جو ذاتاً باہم ایک دوسرے کے متبائن ہیں' وہ بغیر کسی ایسی جامع حیثیت کے امر عرضی میں مشترک ہو جائیں' جس سے اس عرضی کے عروض کی تصحیح ہو سکے' اور اسی کے ساتھ چونکہ ان لوگوں کا یہ بھی دعوی ہے کہ مختلف حقیقتوں سے امر واحد کا انتزاع نہیں ہو سکتا ہے' اس لیے انھوں نے یہ دعویٰ کر لیا کہ بسیط ماہیت میں جنس اور فصل دونوں ان لوازم سے حاصل کیے جاتے ہیں' جو ان کے ساتھ واقع میں خاص ہوتے ہیں' صرف دونوں میں فرق یہ رہتا ہے' کہ ایسے لوازم جن کی خصوصیت مشکوک و مشتبہ ہوتی ہے ان سے جو مفہوم حاصل کیا جاتا ہے' اس کا نام جنس رکھا جاتا ہے' اور جن کی خصوصیت یقینی ہوتی ہے' اس کا نام فصل ہے' لیکن اس دعوے میں جس تکلف کا ارتکاب کیا گیا ہے' وہ کسی پر بھی مخفی نہیں رہ سکتا' مغالطے میں مبتلا ہونے کی بنیاد یہ ہے کہ مثلاً سواد (سیاہی) کے متعلق بسا اوقات یہ وہم ہوتا ہے' کہ ہم جب اس کی تحلیل ان دو باتوں کی طرف کریں' یعنے یہ کہ وہ رنگ ہے' اور یہ کہ بینائی کی روکنے والی ہے' تو اب ان میں سے ہر ایک بات اگر خود سواد کے مطابق ہو' اور اس پر صادق آئے' تو ان دونوں میں پھر کوئی فرق نہ رہا' پھر لونیت اور رنگت جس طرح خود سواد (سیاہی) کے مطابق ہے' بجنسہٖ اسی طرح لونیت بیاض (سفیدی) کے ساتھ مطابقت کی نسبت رکھتی ہے' پس لازم آتا ہے' کہ سیاہی و سفیدی (سواد و بیاض) دونوں ایک ہی چیز بن جائیں' اور اگر سواد ان دو باتوں میں سے صرف ایک کے مطابق ہو' اور دوسری بات کے مطابق کوئی دوسری چیز ہو' تو پھر لازم آتا ہے' کہ سواد ان دونوں میں صرف ایک ہی ہے' اور اگر سواد کا کوئی حصہ اور جز ان دونوں میں سے کسی ایک کے ساتھ مطابق ہو' اور یہ حصہ اس جز کے سوا ہو' جو

دوسرے کے ساتھ مطابق ہے، تو ظاہر ہے سواد خارج میں مرکب ہو جائے گا، حالانکہ اس کو بسیط فرض کیا گیا تھا ہف (یعنے یہ خلاف مفروض ہے) بہر حال اس تقریر سے یہ امر واضح ہو گیا کہ بسائط کے اجناس اور فصول دونوں اعتباری امور ہوتے ہیں، مثلاً سواد کا جو وجود نفس اور ذہن میں ہوتا ہے، خارج میں بھی اس کے وجود کی یہی نوعیت ہوتی ہے، پس کسی پہلو سے اس کے لیے کوئی چیز ذاتی ثابت نہیں ہو سکتی، لیکن اس وہم کے ازالے کی شکل یہ ہے، جس کی طرف اس طرح اشارہ کیا گیا ہے، کہ جب کسی ماہیت سے ایسے معانی حاصل کیے جائیں، جن میں ہر ایک کامل اور تحصل یافتہ ماہیت ہو، تو اس وقت یہ ضروری ہو جاتا ہے، کہ جن سے یہ معانی حاصل کیے جائیں، وہ مرکب حقیقتوں میں سے ہو، اور یہ قاعدۂ کلیہ ہے کہ کوئی تحصل یافتہ معنے جب کسی ایسے تحصل یافتہ معنے سے متحد ہو، جو کسی تیسرے تحصل یافتہ معنے کے ساتھ متحد تھا تو پہلے تحصل یافتہ معنے کے لیے ضرور ہے کہ اس تیسرے کے ساتھ متحد ہوئے۔

لیکن وہ معانی جو اس ماہیت سے حاصل کیے گئے ہیں، اگر ان میں کچھ تو اپنی ذات کے اعتبار سے ناقص ہوں، اور ان کا اخذ و حصول بھی مبہم ہو، اور کچھ ایسے نہ ہوں، اور ان میں بعض کی مقارنت بعض کے ساتھ ایسی ہو جیسے قوت کا اقتران و اتصال ضعف کے ساتھ ہوتا ہے، یا کمال کا نقص کے ساتھ، یا اسی قسم کی کوئی اور صورت ہو، تو ایسی صورت میں وہ چیز جس سے یہ معانی انتزاع اور حاصل کیے گئے ہیں، اس کا مرکب ہونا غیر ضروری ہے، اور یہی حال ان مبہم ماہیتوں کا ہوتا ہے جب وہ اشیا کے ساتھ متحد ہوں یا ان اشیا سے ان کا تحصل ہوتا ہو، کہ ایسی صورت میں ان اشیا کا باہم بعض کا بعض کے ساتھ اتحاد ضروری نہیں ہوتا، مثلاً حیوان انسان اور گھوڑے کے ساتھ متحد ہے، لیکن خود انسان اور گھوڑا باہم ایک دوسرے سے بالکل متغائر و متبائن ہے، اس بحث کو زیادہ واضح لفظوں میں ہم اس طرح بیان کرتے ہیں کہ حقائق سے جو معانی اور حیثیات حاصل کیے جاتے ہیں، ان کی مختلف صورتیں ہوتی ہیں، بعض ایسی ہوتی ہیں کہ کسی حقیقت کے واقعی حالات کو پیش نظر رکھ کر وہ معانی اس سے حاصل

کیے گئے ہوں،

اور ان میں بعض ایسے ہوتے ہیں کہ ان کا حصول عقل کے خاص ملاحظے پر مبنی ہوتا ہے، یعنے تحصل یافتہ امور کے ساتھ واقع اور نفس الامر میں جو معنے مخلوط اور متحد ہوتا ہے، عقل اس کو اس طرح تصور کرتی ہے، کہ وہ اس کے ساتھ نہ مخلوط ہے، اور نہ متحد، بل ایک مبہم امر کی حیثیت سے اس کو اپنے سامنے لاتی ہے، پھر اس کے ساتھ مخصوص معانی کو جوڑتی اور ملاتی ہے، لیکن یہ جوڑ اور ملاپ ایسا نہیں ہوتا، جیسا کہ کسی تحصل پذیر شے کو کسی محصل شے کے ساتھ ملایا جائے کہ ایسی دو چیزیں تو واقع میں دو بالکل ممتاز امور ہوتے ہیں، اور پھر ان کے انضمام و اتصال سے ایک تیسری شے حاصل ہوتی ہے، اور نہ ان میں ایسا اتحاد ہوتا ہے، جیسا کہ مادے اور صورت میں ہوتا ہے، بلکہ یہ انضمام ایسی دو چیزوں کا انضمام ہوتا ہے، جن میں امتیاز تعین اور ابہام کے سوا اور کسی لحاظ سے نہیں ہوتا، پہلی صورت واقع میں ترکیب کو مقتضی ہوتی ہے، اور دوسری صورت صرف عقلی اعتبار میں ترکیب پیدا کرتی ہے، اگرچہ عقل کا یہ اعتبار ایک ایسا صادق اعتبار ہوتا ہے، جو واقع کے مرتبے کی رو سے حاصل ہوا ہے، اس پر اگر تم کہو، کہ اگر کسی بسیط ماہیت سے جنس اور فصل کے معانی حاصل کیے جائیں، پھر ان کو اس طرح اعتبار کریں جس کی وجہ سے وہ مادہ اور صورت بن جائیں، ظاہر ہے کہ اس شکل میں، ان میں ہر ایک ایک تحصل یافتہ امر قرار پائے گا، پس ان کا باہمی انضمام ایک تحصل یافتہ امر کا انضمام تحصل یافتہ امر کے ساتھ ہوگا، اور اس بنیاد پر جو چیز اس سے حاصل کی جائے گی، وہ ایک خارجی مرکب بن جائے گا، کیونکہ ایسے امور جو باہم تبائن اور ایک دوسرے سے جدا ہوں، وہ کسی ایسی ذات پر جس میں واقعی یکتائی اور احدیت ہو منطبق نہیں ہو سکتے، میں کہتا ہوں کہ بسیط سے جنس و فصل کا حصول اس طور پر ہوتا ہے، کہ ان میں ہر ایک تحصل یافتہ امر کی شکل اختیار کر لیتا ہے، اور اسی وجہ سے جنس عقلی مادہ اور فصل عقلی صورت بن جاتی ہے، خلاصہ یہ ہے کہ بسیط کا مادے اور صورت سے مرکب ہونا، یہ صرف عقل کی کرشمہ پردازی ہوتی ہے، ورنہ اس پہلو سے

اس میں واقعۃً کوئی ترکیب نہیں ہوتی، بلکہ یہ محض عقلی فرض کا نتیجہ ہوتا ہے، جس میں ایسے اعتبار سے کام لیا جاتا ہے، جس کو واقع سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ اس پر اگر تم یہ کہو، حد (یعنے تعریف بذریعۂ ذاتیات) یہ تو بجنسہ اپنے محدود (یعنے جس کی تعریف کی جائے) کی عین ہوتی ہے، پس ایسی صورت میں محدود ایسی بسیط نوع کس طرح ہوسکتی ہے، جس میں کسی قسم کی ترکیب، بجز عقلی فرض کے اور کسی طرح نہ ہو، اور پھر حد ایسے متعدد معانی سے مرکب ہو، جس میں ہر ایک دوسرے کا غیر ہو، میں کہتا ہوں کہ حد کا مقام اور مرتبہ یہ ہے، کہ جس مرتبے میں کسی ایک ذات سے جو معانی حاصل ہوتے ہیں، ان کی تفصیل کی جاتی ہے، اور اس کے ہر ہر جز کو اس مرتبے میں فرداً فرداً ملاحظہ کیا جاتا ہے، اور محدود کے مرتبے میں ان ہی معانی کا اجمال ہوتا ہے، پس حد میں اگر ترکیب پائی جائے، تو یہ اس امر کو واجب نہیں قرار دیتی کہ محدود میں بھی ترکیب ہو، اگرچہ یہ بھی صحیح ہے، کہ حد اور محدود دونوں بالذات ایک ہی شے ہوتی ہے، کیونکہ تم یہ جان چکے ہو کہ (حد کے) یہ معانی بسیط ذات ہی سے ماخوذ ہوتے ہیں۔

فصل

جنس کا تقوم فصل سے کس طرح حاصل ہوتا ہے۔

یہ یاد رکھنا چاہئے کہ یہ تقویم خارج کے اعتبار سے نہیں ہوتی کیونکہ وجوداً فصل اور جنس میں اتحاد ہوتا ہے، اور ایسی دو چیزیں جو کسی ایک ظرف میں متحد ہوں، ان دونوں میں سے کسی ایک کا تقوم وجود کے اعتبار سے دوسرے سے نہیں ہوسکتا، بلکہ یہ تقوم صرف اس حیثیت سے ہوتا ہے، کہ نوعی ماہیت کو عقل دو عقلی جزوں کی طرف تحلیل کرتی ہے، اور اس صورت میں ایک جز کے متعلق یہ حکم کیا جاتا ہے، کہ وہ دوسرے جز کی علت ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ کسی ماہیت کے اجزا میں باہم ایک کا دوسرے کے ساتھ احتیاج بدیہی بات ہے، اس میں وہ جز جس کی طرف احتیاج ہوتی ہے، اور جو علت قرار پاتا ہے، وہ بجز فصلی جز کے اور کوئی دوسرا جز نہیں ہوسکتا، کیونکہ یہ محال ہے، کہ جنسی جز فصلی جز کے وجود کی علت اور سبب ہو، ورنہ باہم جو متقابل فصول ہوں گے، وہ اس کے لیے لازم ہوجائیں گے، اور ایسی صورت میں یہ خرابی پیش آئے گی کہ ایک ہی

شئے مختلف بھی ہو، اور باہم متقابل بھی ہو، حالانکہ یہ محال ہے، پس ضروری ہوا کہ فصلی جز ہی کو جنسی جز کی علت قرار دی جائے اور وہی جنس طبیعت کا مقسّم اور مختلف حصوں میں بانٹنے والا ہوگا، نیز نوع میں جنسی جز کا جو حصہ ہوگا اس حصے کی علت بھی یہی فصلی جز ہوگا، پھر ان سب کے ملنے سے جو مجموعہ حاصل ہوگا، اس مجموعے کا بھی یہ فصلی جز ہوگا، اور اسی فصلی جز سے وہ مجموعہ تحصل پذیر بھی ہوگا، اور امتیاز بھی حاصل کرے گا۔

ایک وہم اور اس پر تنبیہ

بسا اوقات یہ وہم پیدا ہوتا ہے، کہ مثلاً ناطق کو اگر حیوان مطلق کی علت قرار دی جائے گی، تو پھر ناطق اس حیوان کا مقسّم نہیں رہ سکتا، اور اگر حیوان مخصوص کا ناطق کو علت قرار دیا جائے، تو پھر اس وقت ضروری ہوگا، کہ پہلے اس کی خصوصیت پذیری کو تسلیم کرلیا جائے، تا این کہ ناطق اس کی علت بن سکے، لیکن حیوان جوں ہی کہ خصوصیت پذیر ہو جائے گا، اسی وقت دائرۂ وجود میں اس کا داخل ہونا ناگزیر ہو جائے گا، اور اپنے وجود میں علت سے مستغنی ہو جائے گا، اس کا حل یہ ہے، کہ فصل چونکہ جنس کی طبیعت کی علت ہوتی ہے، اس لیے جنس پر وہ مقدم ہوگی، الغرض سبب کی مسبّبیت کی وجہ یہ نہیں ہوتی، کہ معلول نے اس کو چاہا ہے کیونکہ ظاہر ہے کہ معلول تو سبب کے مرتبے میں ہنوز نہیں پایا گیا ہے، بلکہ معلول کا وجود تو سبب کی ایجاب بخشی کے بعد حاصل ہوتا ہے، یعنے معلول کا وجود اس وقت حاصل ہوتا ہے جب سبب اس کو عدم سے وجود کی طرف لائے اسی کو ایجاب عطا کرنا کہتے ہیں۔

اسی طرح یہاں حیوان نے اپنی حیوانیت کی بنیاد پر یہ نہیں چاہا ہے، کہ اس کے لیے فصل ہو، بلکہ یہ اس کی محض اس کی مطلق حاجت کا نتیجہ ہے، جس میں کسی معین امر کو وہ مقتضی نہیں ہے، لیکن ناطقیت خود اپنی ذات سے یہ چاہتی ہے، کہ اس کو حیوانیت مطلقہ لازم ہو، بہر حال مطلق حاجت خود حیوان کی جانب سے پیدا ہوئی ہے، باقی محتاج الیہ کا تعین تو یہ فصل کی جانب سے پیدا ہوا ہے، اور ایسا معلول جس کی وحدت جنسی ہو، اگر اس کی علتوں میں تعدد ہو تو یہ قابل انکار

بات نہیں ہو سکتی کیونکہ جنسی طبیعت کی وحدت میں جو ضعف ہے، وہ اس کی گنجائش پیدا کرتی ہے۔

تعجب ہے کہ صاحب مباحث مشرقیہ حالانکہ اس اصل سے خوب واقف ہیں، لیکن باوجود اس کے جب ہیولی کے اثبات کا وقت آیا، تو اس اصل سے وہ غافل ہو گئے، اور اپنے استدلال میں اس کو ترک کر دیا، اور اس سے بھی عجیب تر یہ ہے کہ اس حجت کے ذکر کے بعد انھوں نے یہ لکھا ہے، کہ میں نے بہتیرے صاحب فہم و ذکا والے بزرگوں پر اس کو پیش کیا، لیکن انھوں نے اس کے کسی مقدمے پر کوئی اعتراض نہیں کیا۔

صاحب مباحث مشرقیہ کی اس دلیل کا خلاصہ جو انھوں نے فلک کی جسمیت کے لیے ہیولی ثابت کرتے ہوئے لکھا ہے یہ ہے کہ فلک کی جسمیت کے لیے ضروری ہے کہ اس کے لیے کوئی معین مقدار ہو، معین شکل ہو، کیونکہ کون و فساد، بناؤ اور بگاڑ کو وہ قبول نہیں کرتی، اب سوال ہے کہ اس شکل اور مقدار کے لزوم کا سبب کیا ہے؟ آیا اس کا سبب خود جسمیت ہے، یا کوئی ایسی چیز ہے، جو اس جسمیت میں حلول یافتہ ہے، یا کوئی ایسی چیز ہے، جو اس جسمیت سے علٰحدہ اور متباین ہو، لیکن پہلی صورت تو باطل ہے، ورنہ تمام اجسام کا اس شکل معین اور مقدار معین میں شریک ہونا ناگزیر ہوگا، اسی طرح شق ثانی بھی باطل ہے، کیونکہ گفتگو اس لزوم میں ہے، جس کا حصول خود بجنسہ اس جسمیت سے ہو، اور تیسری شق بھی صحیح نہیں ہے، کیونکہ ایسا امر جو فلک کا متبائن اور اس سے جدا ہوگا، اس کی نسبت تمام اجسام کی جانب مساوی ہو گی۔

پس ضروری ہوا کہ فلک کی جسمیت کے لیے تشکل اور تقدر کا لزوم اس محل کے توسط سے ہو، جس میں وہ جسمیت قائم اور حال ہے، اور یہی مطلوب تھا انتہی۔

مگر یہ امر مخفی نہیں ہے، کہ وہ صورت جو فلک کے اندر نوعیت پیدا کرتی ہے جس کا مبداء وہ فصل ہے، جس سے اس کے جنس کی تقویم ہوتی ہے یعنے جسم مطلق کی جو فصل تقویم کرتی ہے، بہر حال یہ صورت مرتبۂ وجود میں جسمیت پر مقدم ہے،

پس یہی صورت اس مقدار معین اور شکل معین کے لزوم کی علت ہوگی جو فلک کے ساتھ مختص ہیں، اس تقریر سے ان تمام خرابیوں میں سے کوئی خرابی لازم نہیں آتی ہے، جن کا یہاں اس شخص نے ذکر کیا تھا، چاہیے کہ اس کو اچھی طرح سمجھو!

فصل

صورت کا مادّے کے ساتھ اقتران کس طرح ہو سکتا ہے؟

معلوم ہونا چاہیے کہ صورت کا اطلاق کبھی نوعی ماہیت پر بھی کیا جاتا ہے، اور کبھی شے کی مطلق ماہیت پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے، خواہ وہ ماہیت کیسی ہی ہو، اور کبھی اس حقیقت پر اس کا اطلاق ہوتا ہے، جس سے محل کی تقویم ہوتی ہے، اور کبھی اس حقیقت کو بھی صورت کہتے ہیں جس سے جو محل کی تقویم اس اعتبار سے ہوتی ہے کہ طبعی نوع کا حصول اس کے ذریعے سے ہوتا ہے، اور کبھی صورت اس کمال کو کہتے ہیں، جو کسی شے کو حاصل ہو، لیکن اس کے وجود سے وہ جدا ہو، اور اگر لفظ صورت کے تمام استعمالی مقامات پر تم ذرا توجہ کے ساتھ غور کروگے تو بالذات ان تمام مقامات کو اس ایک بات میں متفق پاؤگے، یعنے وہ چیز جس کی وجہ سے کوئی شے بالفعل وہ شے ہوتی ہو، اسی کو اس شے کی صورت کہتے ہیں، اور اسی وجہ سے ان لوگوں کی یہ بات پوری ہوتی ہے، جو ان کی جانب منسوب ہے، یعنے یہ کہ شے کی صورت اس کی وہی ماہیت ہوتی ہے، جس کی وجہ سے وہ شے وہ شے بنتی ہے، لیکن اسی کے ساتھ یہی لوگ یہ بھی کہتے ہیں کہ "شے کا مادہ اس کی صورت کا حامل ہوتا ہے" مگر ان دونوں باتوں میں کوئی تناقض نہیں ہے

اس دعوے کی توضیح کے لیے پہلے ایک مقدمہ بیان کیا جاتا ہے، اور وہ یہ ہے کہ مادّہ ہر شے میں ایک مبہم امر ہے، جس کو کسی قسم کا تحصل نہیں ہوتا، اس کے تحصل کے فقط یہ معنے ہیں کہ وہ شے کی صرف صلاحیت و استعداد ہے بس، اور صورت بالفعل ایک تحصل یافتہ امر ہے، جس کی وجہ سے شے شے بنتی ہے، مثلاً تخت کا مادہ لکڑی کے ٹکڑے ہیں، جن سے وہ بنتا ہے، لیکن اس حیثیت سے نہیں کہ ان ٹکڑوں کے لیے، بجائے خود ہیزمی حقیقت ہونا ثابت ہے، جو ایک تحصل یافتہ صورت ہے بہر حال باایں حیثیت کہ وہ دنیا کی مختلف حقیقتوں میں سے ایک حقیقت ہے، لکڑی کے یہ ٹکڑے قطعاً کسی شے کے مادے نہیں ہیں، بلکہ ان کی مادیت اس حیثیت

سے ہے کہ اس میں تخت یا دروازہ یا کرسی یا اس کے سوا کسی اور چیز کے بننے کی صلاحیت ہے لکڑی کے یہ ٹکڑے جو دوسری چیزوں کے قبول کرنے سے نافرمانی کرتے ہیں یا ان سے رکتے ہیں تو یہ ان کی قوت اور استعداد کا نتیجہ نہیں ہے بلکہ یہ ان کی فعلیت کا اثر ہے، اور یہ اس اقتران کی بدولت ہے، جو ان کو مخصوص صورت کے ساتھ حاصل ہے، اور یہی چیز ان اشیا کے اتصاف سے مانع ہے، کیونکہ اس کی طبعیت اور اشیا کی طبعیت میں منافات ہے، مثلاً خشبی حقیقت (یعنے چیزمی حقیقت) میں ایک پہلو نقص کا ہے، اور ایک پہلو اس میں کمال کا بھی ہے، پس اپنے نقص کے پہلو کی وجہ سے وہ ایک دوسرے کمال کو چاہتی ہے، اور اس جہت سے کہ بجائے خود وہ کمال ہے دوسرے کمال کے قبول کرنے سے انکار کرتی ہے، اور ان ہی دونوں پہلوؤں سے تخت کا صاحب مادہ اور صورۃ ہونا منتظم ہوتا ہے، اسی طرح ہم کہتے ہیں کہ لکڑی کی حقیقت میں صورت تو اس کا لکڑی ہونا ہے، اور عناصر (مٹی وغیرہ) اس لکڑی کے مادے ہیں، لیکن اس حیثیت سے نہیں، کہ وہ مٹی یا پانی یا ان کے سوا کچھ اور ہیں بلکہ اس حیثیت سے کہ ان عناصر میں اس کی صلاحیت ہے کہ باہمی آمیزش اور امتزاج کے بعد وہ جماد یا نبات یا حیوان، یا کوئی اور ایسی مخصوص چیز مذکورۂ بالا وجہ سے بنتے ہیں، نہ کہ کوئی اور شے، اور اسی طرح یہ بات اس مادے تک پہنچتی ہے، جس کے بعد کوئی مادہ نہیں ہے، کیونکہ اس کے لیے نہ کسی قسم کا تحصل ہے، اور نہ اس میں کسی درجے کی فعلیت ہے، بجز اس کے کہ وہ ایک جوہر ہے جس میں، اس کی صلاحیت اور استعداد ہے کہ وہ ہر چیز بن جائے بغیر اس کے کہ اس کی ذات کو کسی خاص امر کے ساتھ خصوصیت حاصل ہو، کیونکہ اس میں بجز قابل، اور صلاحیت یا صرف قوت ہونے کی اور کوئی بات نہیں، ہوتی، ورنہ دور یا تسلسل لازم آئے گا، الحاصل وہی تمام مادوں کا مادہ یا مادۃ المواد اور ہیولی الہیولات ہے، باقی اس کا جوہر ہونا یہ اس کے تحصل کو ضروری نہیں بناتا ہے، اسی طرح اس کا مستعد ہونا یہ اس امر کو مقتضی نہیں ہے کہ اس میں بجز استعداد اور قوت کی فعلیت کے اور

کسی قسم کی فعلیت ہو، بلکہ سچ یہ ہے کہ اس میں اور عدم میں صرف اس قدر فرق ہوتا ہے کہ عدم میں بحیثیت عدم کے کسی قسم کا تحصل نہیں ہوتا، تا ایں کہ ابہام کا بھی تحصل نہیں ہوتا، اور نہ اس میں کسی قسم کی فعلیت ہوتی ہے، حتیٰ کہ کسی شے کی صلاحیت و قوت کی بھی فعلیت نہیں ہوتی بخلاف ہیولیٰ اولیٰ کے کہ تمام اشیا کے سلسلے میں اس کے اندر اس قسم کا تحصل اور اس قسم کی فعلیت ہوتی ہے لیکن اس کے سوا ہیولیٰ اولیٰ کے اندر کوئی اور بات قطعاً نہیں ہوتی، اس کے سوا جتنی چیزیں ہیں، ان میں استعداد و فعلیت اسی کی جانب سے ہوتی ہے، الغرض ہیولیٰ تمام اشیا کے مقابلے میں فروترین ہستی ہے، حقیقت کے لحاظ اس سے زیادہ خسیس ترین شے کوئی نہیں ہے، اور وجود کے اعتبار سے کوئی چیز اس سے زیادہ ضعیف نہیں ہے، کیونکہ اس بیچارے کو وجود کے بالکل کنارے پر جگہ ملی ہے، اور افاضۂ وجود جس کا سلسلہ (خالق تعالیٰ کی جانب سے جاری ہے) اس کا مقام صف نعال (جوتیوں کی جگہ) میں واقع ہے۔

اس مقدمے کی تمہید کے بعد ایک صاحب مغز آدمی حسب ذیل باتیں سمجھ سکتا ہے، یعنی یہ کہ ہر ترکیبی حقیقت بجائے خود جو حقیقت بنتی ہے، وہ اس امر کی وجہ سے بنتی ہے، جسے اس حقیقت میں صورت کا درجہ حاصل ہو، نہ کہ اس شے کی وجہ سے جس کا درجہ اس میں مادے کا ہو، کیونکہ مادہ بحیثیت مادہ ہونے کے صورت کے اندر فانی اور مستہلک ہوتا ہے، اس کا استہلاک اسی طرح ہوتا ہے، جس طرح جنس فصل میں مستہلک اور گم ہوتی ہے، کیونکہ مادے کی نسبت صورت کی طرف ایسی ہے جیسے نقص کو کمال کے ساتھ نسبت ہوتی ہے، یا ضعف کو قوت کی طرف، کیونکہ سچ یہ ہے، کہ حقیقت کا تقوم تو دراصل صرف صورت ہی کے ذریعے سے ہوتا ہے، باقی مادے کی جانب احتیاج، تو اس کی ضرورت صورت کے آثار و لوازم اور اس کے ایسے تاثرات و انفعالات کی وجہ سے ہوتی ہے، جو اس سے جدا نہیں ہو سکتے مثلاً مقدار و کم وکیف این وغیرہ کے قبول کرنے کے لیے اس کی حاجت ہوتی ہے، تا ایں کہ اگر اس صورت کا وجود ماہیت سے مجرد اور جدا ہو کر ممکن ہوتا، تو پھر صورت ہی بجنسہ اس کی

حقیقت ہوتی، کیونکہ تم جیسا کہ جان چکے ہو، کہ مادہ بجز اس کے کہ وہ حقیقت کی قوت اور استعداد کا نام ہے، اس کے سوا وہ اور کچھ نہیں ہے، اور جو صرف حقیقت کی قوت اور استعداد ہو وہ بحیثیت قوت اور استعداد کے ورا شکل کوئی حقیقت ہی نہیں ہے، گویا اس بنیاد پر عالم صرف عالمی صورت کے اعتبار سے عالم ہے نہ کہ اس صورت کے مادے کے لحاظ سے وہ عالم ہے، یا کرسی صرف اپنی مخصوص ہیئت اور شکل کے لحاظ سے کرسی ہے، نہ کہ خشبیت اور ہیزمیت (لکڑی پن) کے اعتبار سے وہ کرسی ہے، اسی طرح انسان صرف اپنی جان اور نفس مدبر کی بنا پر انسان ہے، نہ کہ اپنے بدن کی بنیاد پر وہ انسان ہے، یا موجود جو موجود ہوتا ہے، تو یہ صرف اس کے وجود کا نتیجہ ہے، نہ کہ اس کی ماہیت کا، الحاصل اگر عالم کی صورت مادے سے مجرد ہوتی، تو اس وقت بھی وہ عالم ہی ہوتی، اسی طرح کرسی کی ہیئت وصورت اگر بغیر لکڑی کے پائی جاتی تو یقیناً وہ کرسی ہی ہوتی، اور یہی حال انسانی نفس کا ہے، کہ بدنی علاقے سے جدا ہونے کے بعد بھی، نفس انسانی انسان ہی رہتا ہے، جس طرح ایسا وجود جو ماہیت سے مجرد ہو، وہ موجود ہی رہتا ہے، مثلاً واجب تعالیٰ، اسی کی طرف اس قول میں اشارہ کیا گیا ہے، کہ انسان جب ان تمام کیفیتوں کا احاطہ کر لیتا ہے، جس کے ساتھ اشیا کی ہستی واقع میں موجود ہیں، تو پھر ایسا انسان بھی ایک "عالم معقول" بن جاتا ہے، ایسا عالم معقول بن جاتا ہے، جو اس موجود عالم کا شبیہ، اور مماثل ہوتا ہے، اور فلسفیانہ اشعار میں اسی کی تعبیر اس طرح کی جاتی ہے۔

دل بود آں، نہ دل کہ اندر وے

گاؤ خر باشد وضیاع وعقار

زمین وجائداد ۱۲

اسی سے قدیم منطقیوں کے اس مسلک کی تحقیق ہوتی ہے، جنھوں نے اشیا کی تحدید وتعریف کے لیے صرف "فصل اخیر" کو بھی کافی قرار دیا ہے، حالانکہ حد کی تعریف میں ان لوگوں کے نقطۂ نظر سے بھی صرف امتیاز مقصود نہیں ہوتا، یعنے جس چیز کی تعریف کی جاتی ہے، اس کو دوسروں سے حد کے ذریعے سے محض ممتاز کرنا مقصود نہیں ہوتا، بلکہ حد کے ذریعے سے اس شے کی کنہ اور ماہیت تک پہنچنا مقصود ہوتا ہے۔

ایک عرشی حکمت

اس فصل میں بھی اور اس سے پہلے کی فصلوں میں بھی جن امور کی طرف میں نے اشارے کیے ہیں، ان سے تم پر یہ امر واضح ہو سکتا ہے کہ ماہیت والی چیزیں، خواہ بسیط ہوں، یا مرکب جس امر کے ذریعے سے موجود ہوتی ہیں، اور جس سے ان کا تقوم ہوتا ہے، وہ دراصل ماہیت کے اس فصل کا مبدء ہوتا ہے، جس کو آخری فصل کہتے ہیں، اس کے سوا ایسی تمام فصلیں اور صورتیں جو ماہیت کے ساتھ متحد ہوتی ہیں، وہ اس ماہیت کے لیے جو اپنے فصل اخیر کی عین ہوتی ہے، مختلف قویٰ اور شرائط، وآلات اور ان اسباب کے مانند ہوتی ہیں، جن سے ماہیت کے وجود کی استعداد پیدا ہوتی ہے، یعنے بمنزلۂ اسباب مُعِدّ سے کے ہوتے ہیں، اور ماہیت کے ساتھ ان کی یہ نسبت اس طور پر ہوتی ہے کہ اس کے ذات کے تقرر میں یہ شریک نہیں ہوتے، اور نہ اس کی حقیقت کے قوام میں ان کی آمیزش ہوتی ہے، اگرچہ دوسری حقیقت کے لیے یہ فصول مقوم ہوتے ہیں، لیکن خاص کر اس حقیقت اور ماہیت کے ساتھ ان کو یہ نسبت نہیں ہوتی، مثلاً انسانی بدن میں جو قوتیں اور صورتیں پائی جاتی ہیں، ان میں بعض تو ایسی چیزیں ہیں، جو اس بدن کے جسم ہونے کی وجہ سے مادۂ اولی کی مقوم ہوتی ہیں، مثلاً امتدادی صورت، اور بعض سے اس کی تقویم اس لیے ہوتی ہے کہ بدن انسانی نباتی جسم بھی ہوتا ہے، مثلاً تغذیہ (کھانے) کی قوت اور تنمیہ (بڑھنے کی) قوت تولید (نسل پیدا کرنے کی) قوت، اور بعض ان میں اس لیے مقوم ہوتی ہیں کہ وہ حیوانی جسم ہے، مثلاً حس وحرکت ارادی کا جو مبداء ہے، اور بعض اس لیے مقوم ہیں کہ وہ انسان ہے جیسے نطق کا مبداء۔

اور اس سلسلے کی تمام پہلی صورتیں پچھلی اور لاحقہ صورتوں کے وجود کی استعداد اور صلاحیت پیدا کرتی ہیں، پھر جب پچھلی صورتیں وجود پذیر ہو جاتی ہیں، تو ان ہی سے یہ تمام فصول پھر منتزع ہونے لگتے ہیں، اور وجود میں ان ہی سے تقوم حاصل ہوتا ہے، الغرض جو ابتدا میں شرائط واسباب اور معدات ہوتے ہیں، وہی آخر میں اس ماہیت کے قویٰ اور اس کے فروغ و توابع

بن جاتے ہیں، اور آخری صورت سب کی مبدا اور گویا سب کی رئیس بن جاتی ہے، اور وہ اس کے لیے بمنزلۂ خدام اور شاخوں کے قرار پاتے ہیں؛

اور عنقریب تم پر ان قاعدوں کی روشنی میں نیز آیندہ جو باتیں آنے والی ہیں، یہ بات ظاہر ہو گی، کہ فصول اور ان کی ذاتیں دراصل ماہیتوں کے ان خاص خاص وجودوں کے سوا اور کچھ نہیں ہوتیں، جو واقع میں حقیقی اشخاص ہیں،

الحاصل خارج میں صرف وجود ہی موجود ہوتا ہے، لیکن احساس اور حضوری مشاہدے کے ذریعے سے عقل میں اسی وجود کی خود اپنی ذات سے کلی مفہومات حاصل ہوتے ہیں، خواہ وہ عام ہوں یا خاص، اور یہی حال وجود کے عوارض کا بھی ہے، پھر ان کلی مفہومات سے متعلق احکام خارج کو پیش نظر رکھ کر ثابت کیے جاتے ہیں، پس خود اس کی ذات سے جو مفہومات حاصل ہوتے ہیں ان ہی کا نام ذاتیات ہے، اور جو خود ذات سے بحیثیت ذات کے حاصل نہیں ہوتے بلکہ ذات کی دوسرے پہلوؤں کی بنیاد پر ان کا حصول ہوتا ہے، ان ہی کا نام عرضیات ہے، الغرض ذاتی تو بالذات موجود ہوتی ہے، یعنے جو چیز واقع میں موجود ہے، اس کے ساتھ وہ بالذات ذاتی اتحاد کی صورت میں متحد ہوتی ہے، اور عرضی بالعرض موجود ہوتی ہے، یعنے اس کا اتحاد اس واقعی موجود کے ساتھ عرضی اتحاد ہوتا ہے، لیکن اس سے یہ نہ سمجھ لینا چاہیے کہ اس صورت میں کلی طبعی کا بالکلیہ انکار لازم آتا ہے، جیساکہ خیال کیا گیا ہے، بلکہ اس وقت کلی طبعی کی طرف وجود انتساب بالذات ہوگا، جب یہ کلی ذاتی ہو گی، یعنے اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جو واقعی موجود حقیقی ہے، وہی اس کلی کے ساتھ خارج میں متحد ہے، نہ یہ کہ کلی طبعی کوئی علحدہ چیز ہے، جو موجود حقیقی سے ممتاز اور جدا ہو کر واقع میں پائی جاتی ہے۔

فصل — مادے سے جنس اور صورت سے فصل کو کس طرح پیدا کیا جاتا ہے۔

یعنے خارجی مرکبات میں مادے سے جنس اور صورت سے فصل حاصل کی جاتی ہے، (اس کی کیا شکل ہوتی ہے اس فصل میں اسی مسئلے میں بیان)

کیا جائے گا۔

بسا اوقات ایک شک پیدا کیا جاتا ہے، اور کہا جاتا ہے کہ تفصیل و تجزیے کی رو سے جسم مادے اور صورت پر مشتمل ہوتا ہے، جیسا کہ عنقریب بیان بھی کیا جائے گا، اور ظاہر ہے کہ معلم اول کے شاگردوں کے نزدیک مادہ اور صورت دونوں جوہر ہیں، اور جسم کی نوعی ماہیت سے جو مفہوم حاصل کیا جاتا ہے، وہ یہ ہے کہ وہ ایک ایسا جوہر ہے، جو تینوں جہات میں پھیلا ہوا ہے (گویا اس تعریف میں جوہر کو مادے سے اور تینوں جہات میں پھیلا ہوا ہونا یہ صورت سے اخذ کیا گیا) حالانکہ مادے سے جوہر کے مفہوم کا حاصل کرنا، اور صورت سے اسی مفہوم کو نہ حاصل کرنا، دونوں میں ایک کو دوسرے پر کسی قسم کی ترجیح حاصل نہیں ہے، کیونکہ جوہر کو دونوں کے ساتھ برابر کی نسبت ہے اس لئے کہ بہرحال دونوں کے دونوں جوہر ہی کے اقسام میں داخل ہیں۔

اس شک کے جواب میں میں کہتا ہوں کہ واقعہ یہ ہے، کہ ہیولیٰ (مادہ) اور صورت ہر ایک کی ایک بسیط نوعی ماہیت ہے، جو عقل اور ذہن میں پہنچ کر مرکب ہو جاتی ہیں، اور یہ ترکیب ایک تو اس جنس کے ذریعے سے حاصل ہوتی ہے، جو ان دونوں میں مشترک ہے، اور دوسری چیز ان کی وہ فصل ہے، جس کے ذریعے سے ایک نوعی ماہیت حاصل ہوتی ہے، اور ماہیت کا وجود جس سے تقوم پذیر ہوتا ہے، بہرحال یہ جنس اور فصل کیا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ جوہر کا جو مفہوم ہے، وہ تو جنس ہے، اور استعداد و صلاحیت تو ہیولیٰ کی فصل ہے، اسی طرح امتداد اور پھیلاؤ یہ صورت کی فصل ہے، پس ہیولیٰ جس طرح استعداد کی وجہ سے ہیولیٰ بنتا ہے، اسی طرح صورت خاص وہ صورت اس لیے بنتی ہے، کہ ممتد اور پھیلا ہوا ہونا اس کی صفت ہے، لیکن ہیولیٰ کا مستعد ہونا یا صاحب استعداد ہونا، یہ بات اس کو ان چیزوں میں داخل نہیں کرتی جو تحصل یا تحصل پذیر ہوتی ہیں، بلکہ اس میں صرف ان اشیا کی استعداد اور قوت ہوتی ہے، جو تحصل اور تقرر حاصل کرتے ہیں۔

پس جب تم ہیولیٰ پر نظر کرو گے، تو حصول و تحصل میں سے اس کے لیے

کوئی حصہ بجز اس کے نہیں پا سکتے، کہ اس میں جوہر ہونے کی صفت ہے، لیکن صرف اتنی بات سے اگر کسی قسم کا تحصل حاصل بھی ہوتا ہے، تو وہ انتہائی ادنیٰ درجہ کا ضعیف ترین تحصل ہوگا، بخلاف صورت کے، کہ اس میں جوہر کا مفہوم ممتد کے مفہوم کے ساتھ متحد ہوتا ہے، گویا اس کی جوہریت ممتد (پھیلے ہوئے ہونے کے مفہوم) میں ڈوبی ہوئی ہے، جیسا کہ تم کو بتایا بھی جا چکا ہے، کہ جنس فصل میں کس طرح فانی اور رکھپی ہوئی ہوتی ہے،

الحاصل جسم میں ہیولیٰ کی حیثیت صرف ایک ایسے جوہر محض کی ہے، جس میں کسی قسم کی بھی کوئی سی صورت ہو اس کے ساتھ متصف اور لباس پذیر ہونے کی صلاحیت ہے، جیسا کہ اس کے جنس کا حال ہے، کہ وہ بجز جوہر کے اس مفہوم کے اور کچھ نہیں ہے، جس کی نفس ذات کے لیے یہ ممکن ہوتا ہے، کہ ایسے مختلف قیود کے ساتھ متحد ہو جائے، جو اشیا کو نوع یا شخص بناتے ہوں، گویا مادے کا استعدادی امکان، ٹھیک جنس کے ذاتی امکان کے مقابلے میں واقع ہوتا ہے، یہی جسم کی صورت کا حال ہے، یعنے جسم کی جسمیت اور اتصال، اس کی صورت ہے، جس طرح اس کی فصل ممتد کا مفہوم ہے، اور یہ دراصل ایک بسیط چیز ہے، جس میں کوئی چیز داخل اور شریک نہیں ہو سکتی، خواہ وہ چیز عام ہو، یا خاص جیسا کہ محققین کا خیال ہے، جہاں یہ لوگ یہ بیان کرتے ہیں، کہ مشتق کی تفسیر و تشریح میں جو چیز بیان کی جاتی ہے، وہ دراصل اس ضمیر کے اظہار کی صورت ہے، جو اس مشتق میں پوشیدہ اور مستتر نہیں بلکہ ظاہر اور بارز ہوتی ہے، شفا میں شیخ نے اس کے متعلق جو کچھ لکھا ہے، اس سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے وہ لکھتے ہیں:

"یہی فصل جس کا اطلاق اپنے افراد پر تواطو اور مساوات کے ساتھ ہوتا ہے، اس کا مطلب یہ ہوتا ہے، کہ فلاں شے خواہ جوہر ہو یا کیف وہ فلاں صفت کے ساتھ پائی جاتی ہے، مثلاً ناطق اس شے کو کہتے ہیں جس میں نطق ہو، پس اس شے کا اس طرح ہونا کہ اس کے لیے نطق ثابت ہے محض اتنی سی بات سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وہ شے جوہر ہے یا عرض، جب تک کہ

بیرونی ذرائع سے یہ ثابت نہ کر دیا جائے کہ اس شے کے لیے بجز جوہر یا جسم ہونے کے اور کوئی بات ممکن نہیں ہے"۔

بہر حال، اس سے معلوم ہو سکتا ہے کہ کس طرح جسم کی ماہیت میں جنس کو ہیولیٰ سے اور فصل کو صورت سے حاصل کرتے ہیں اور یہی حال تمام ترکیبی حقیقتوں کا ہے، جب ان میں وہی قاعدہ جاری کیا جائے جس کا میں نے یہاں ذکر کیا۔ اور اس مقام پر میری ذاتی تحقیق کچھ اس سے زیادہ ہے، مگر چاہیے کہ آیندہ جو کہا جائے اس کو سننے کے لیے تم اس طرح آمادہ ہو جاؤ کہ جو اسرار اب بیان کیے جائیں، ان کو اغیار بدکار سے تم محفوظ رکھو گے۔

بات یہ ہے کہ حکما کا اس پر اتفاق ہے، کہ فصل کے اعتبار سے جنس کی حیثیت عرض لازم کی ہوتی ہے، جس طرح جنس کے لحاظ سے فصل کی حیثیت خاصے کی ہوتی ہے، اس کے بعد ان ہی لوگوں کا یہ بھی دعویٰ ہے، کہ خارجی مرکبات میں جنس مادے کے ساتھ اور فصل صورت کے ساتھ متحد ہوتی ہے، اب اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے، کہ اگر ان دونوں باتوں کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو لازم آتا ہے، کہ جواہر کے فصول جواہر نہ ہوں"

یعنے جس طرح نوعیں اپنی جنس کے نیچے مندرج ہوتی ہیں، اس طرح یہ فصول جواہر کے نیچے مندرج نہ ہوں گے، ہاں! ان کا اندراج اس طور پر ہوگا، جس طرح ملزومات اپنے لوازم کے نیچے مندرج ہوتے ہیں، یعنے ملزومات کی ماہیت میں وہ داخل نہیں ہوتے، اور اس بنا پر یہ ماننا پڑے گا، کہ صورت جسمیہ وغیرہ معنے مذکورہ کے اعتبار سے جوہر نہیں ہے، اگرچہ جوہر کا صدق اور اطلاق ان پر عرضی حیثیت سے ہوتا ہو، اور مقولۂ جوہر کے نیچے جو بالذات مندرج نہ ہو، اس کے لیے یہ کوئی ضروری نہیں ہے، کہ نو گانہ مقولوں میں سے کسی مقولے کے نیچے اس کا اندراج عرضی طور پر بھی نہ ہو، اور جب ایسا ہے، تو پھر یہ اعتراض بھی واقع نہیں ہو سکتا کہ اس بنیاد پر جوہری نوع کا تقوم عرض سے لازم آتا ہے، آخر ان بسیط ماہیتوں کا کیا حال ہے، جو خارج اور عقل و ذہن ہر ظرف میں بسیط ہی رہتی ہیں، کہ ان کا اندراج تمام جنسوں میں سے کسی جنس کے نیچے نہیں ہوتا لیکن

باوجود اس کے مقولات کا دنش ہی میں منحصر ہونا اس نظریے میں بھی اس سے کوئی خرابی لازم نہیں آتی جیسا شفا کے حصۂ قاطیغوریاس میں شیخ نے اس کی توضیح بھی کی ہے یعنی اشیا کا ان مقولات میں منحصر ہونا' اس کا مطلب یہ ہے کہ ایسی تمام چیزیں جن کی کوئی نوعی حد اور تعریف ہو سکتی ہے' وہ ان مقولات کے نیچے بالذات مندرج ہوتی ہیں' لیکن ظاہر ہے' کہ ہر شئے کے لیے حد اور ذاتیاتی تعریف ہونا ضروری نہیں ہے' ورنہ دور لازم آئے گا' یا تسلسل' بلکہ ان ہی اشیا میں بعض ایسی چیزیں بھی ہیں' جن کا تصور حد کے ذریعے سے نہیں' بلکہ خود ان کی نفس ذات ہی کے ذریعے سے کیا جاتا ہے' مثلاً وجود' اور اس کے سوا بہت سی وجدانیات کا یہی حال ہے' اس پر تم اگر یہ کہو' کہ انسان مثلاً اس بدن سے مرکب ہے' جو اس کا مادہ ہے' اور اس نفس سے مرکب ہے جو اس کی صورت ہے' پھر نفس (ناطقہ) کی جوہریت نیز اس کا مادے سے مجرد ہونا' اور بدن کی بربادی کے بعد اس کا باقی رہنا' یہ تمام باتیں قطعی دلائل و براہین کی روشنی میں ثابت ہو چکی ہیں' جیسا کہ عنقریب اس سے تم واقف ہونے والے ہو' اور صورتوں کی عدم جوہریت کے متعلق جو باتیں بیان کی گئی ہیں' وہی نفس ناطقہ میں بھی جاری ہوتی ہیں کیونکہ وہ بھی تو صورت ہی ہے اور انسان کی حد میں فصل کا مبدا وہی ہے۔

میں اس کے جواب میں کہتا ہوں کہ دراصل انسانی نفس کے دو اعتبار ہیں' یعنی ایک تو اس کے نفس اور صورت ہونے کا اعتبار' دوسرے اس کی ذات کا فی نفسہا ہونا' (یعنے اپنے پائے جانے میں دوسروں کا محتاج نہ ہونا) "شئے کا دوسری شئے کے لیے موجود ہونا" اس پر اعتبار اول کا دارمدار ہے' اور شئے کو خود اپنی ذات کے ساتھ موجود ہونا یعنے فی نفسہ موجود ہونا خواہ اس شئے کا یہ وجود خود اپنے لیے ہو' یا غیر کے لیے' اس پر اعتبار ثانی کی بنیاد ہے' پھر ایسی صورت جس کا مادے میں حلول ہو' اس کا وجود فی نفسہ یہی وہ وجود ہے' جو مادے کے لیے ہے یعنے اس کا وجود فی نفسہ بھی وجود للمادہ ہے' تو اس میں یہ دونوں اعتبار ایک ہی ہیں' بخلاف اس صورت کے' جو'

مادّے سے مجرد ہے کہ اس کا فی نفسہ وجود (وہ مادّے کے لیے نہیں) بلکہ خود اپنی ذات کے لیے وجود ہے، کیونکہ اس کی ذات مادّے سے مجرد ہے، اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا، کہ یہاں دونوں اعتبار مختلف ہوجائیں گے، اور ان دونوں کے لحاظ سے دونوں وجود ایک دوسرے سے الگ ہوجائیں گے، اور یہی وجہ ہے کہ جس صورت کا مادّے میں حلول ہوتا ہے، جب مادّے سے وہ صورت زائل ہوجاتی ہے تو اسی کے ساتھ اس کا خود اپنا وجود بھی فاسد اور زائل ہوجاتا ہے، بخلاف اس صورت کے جو مادے سے مجرد ہے، کہ مادّے کے لیے جو اس کا وجود ہوتا ہے، اگرچہ خود اس کے فی نفسہ وجود کو لازم ہے، لیکن مادّے سے اس کا زوال اس کے فی نفسہ وجود کے زوال کو ضروری نہیں ٹھیراتا، اور یہ اسی لیے ہے کہ اس کے دونوں وجودوں میں مغائرت ہوتی ہے، جب یہ باتیں ذہن نشین ہوچکیں تو اب میں کہتا ہوں کہ

کسی شے کا کسی ایک اعتبار کے رو سے کسی مقولے کے نیچے مندرج ہونا اس امر کو ضروری نہیں ٹھیراتا کہ دوسرے اعتبار کے رو سے بھی وہ اسی مقولے کے نیچے مندرج ہو، بلکہ سرے سے بھی ضروری نہیں ہے کہ وہ مقولات عشرہ میں سے کسی مقولے کے نیچے درج ہو، پس نفس انسانی اگرچہ خود اپنی ذات کے لحاظ سے جوہر ہے، اور اپنی نفسیت (یعنے بدن انسانی کے نفس ہونے کے) اعتبار سے وہ ایک اضافی شے ہے، لیکن جسم کا جز ایک اعتبار سے ہونا، اور اس جسم کے وجود کی صورت مقومہ دوسرے اعتبار سے ہونا، یہ اس امر کو واجب نہیں قرار دیتا کہ وہ جوہر ہو، جیسا کہ باقی مادی صورتوں کا حال ہے، پس نفس ناطقہ کا جوہر مجرد ہونا، اگرچہ حق ہے، لیکن جسم کے وجود کا مقوم ہونا یہ اس پر بھی صادق آتا ہے،

اور یہی جسم جس اعتبار سے جسم کا مادہ ہے، اور جس کے لحاظ سے وہ جنس ہے، اس پہ بھی نفس صادق آتا ہے، لیکن یہ صدق اس لیے نہیں ہے کہ نفس ایک منفرد جوہری ذات ہے، کیونکہ نفس کا ایک انفرادی اور احدی ذات ہونا، یہ اور بات ہے، اور بدن کے احوال میں سے اس کا ایک

حال ہونا، یہ دوسری بات ہے، اس کی ٹھیک ایسی مثال ہے، کہ حکما کے ایک قاعدے پر (جس کا ذکر ابھی آتا ہے) جب اعتراض واقع ہوتا ہے تو اس اعتراض کو اٹھاتے ہوئے ایک بات کہی جاتی ہے، جو بالکل اسی کے قریب قریب ہے، تفصیل اس اجمال کی یہ ہے، (کہ حکما کے منجملہ اور قاعدوں کے ایک قاعدہ یہ بھی ہے،) کہ ہر حادث اور نو پیدا چیز کے لیے ضروری ہے، کہ پہلے مادے میں اس شے کی صلاحیت اور استعداد ہو، اس قاعدے پر اعتراض وارد کرکے اس کو یوں توڑا جاتا ہے، کہ نفوس ناطقہ جو مادے سے مجرد ہوتے ہیں، باوجودیکہ ان کا وجود حادث ہوتا ہے، جیساکہ معلم اول کی رائے ہے، لیکن اس کے حدوث کے لیے مادے میں پہلے استعداد و صلاحیت کا ہونا نہ ضروری ہے اور نہ ایسا واقع میں ہے اس اعتراض کا ازالہ اس طرح کیا جاتا ہے، کہ اپنی استعداد خاص کی وجہ سے بدن انسانی یہ چاہتا ہے، کہ اس کے لیے ایسی صورت ہو، جو اس بدن کی تدبیر اور تربیت و پرداخت کرے، اور اس میں حسب ضرورت تصرف کرے، یعنی آدمی کا بدن جیساکہ وہ ہے چاہتا ہے کہ خاص صفات کے ساتھ موصوف ہو، اس بنیاد پر، حضرت واہب فیاض (حق تعالیٰ) کے جود و کرم کا یہ مقتضا ہوا کہ اس کے لیے ایک ایسی شے پیدا ہو، جو انسانی تدابیر اور بشری کاروبار کا مصدر اور سرچشمہ ہو، اور یہ بات اس کے سوا کسی اور طریقے سے ممکن نہ تھی کہ وہ ایک ایسی شے ہو، جس کی ذات مادے سے مجرد اور پاک ہو، اسی کا لامحالہ یہ ناگزیر نتیجہ ہوا کہ بدن انسانی پر، نفس ناطقہ کا اضافہ ہو، لیکن یہ بات اس لیے نہیں ہوئی کہ بدن انسانی کا یہ اقتضا تھا، بلکہ بدن کا جو اقتضا تھا اس سے یہ چیز جدا نہیں ہو سکتی تھی، الغرض اپنے خاص مزاج کی وجہ سے بدن تو کسی مادی چیز کو چاہتا تھا، لیکن مبدأ فیاض (حق تعالیٰ) کے جود و کرم نے قدسی اور پاک ذات کو چاہا، گویا جس طرح ایک ہی چیز دو مختلف اعتباروں کے لحاظ سے کبھی جوہر بھی ہوتی ہے، اور عرض بھی جیساکہ پہلے بھی بیان کیا گیا ہے، اسی طرح کبھی ایک ہی چیز دو اعتباروں سے مجرد بھی ہوتی ہے، اور مادی بھی، پس انسانی نفس ذاتی حیثیت سے تو مجرد ہے، اور اپنے افعال کے اعتبار سے مادی ہے، اور یوں ہی تدبیر و تحریک وغیرہ

افعال کی حیثیت سے نفس ناطقہ بدن کی استعداد وصلاحیت کے بعد پیدا ہوتا ہے، اور اس کے ساتھ متصل ہوتا ہے، مگر خود اپنی ذات اور حقیقت کے رو سے اگر دیکھا جائے، تو اس کے وجود کا منشا واہب تعالیٰ کے جود و بخشش کے سوا اور کچھ نہیں ہے، اور اس نقطۂ نظر سے بدن کی استعداد وصلاحیت کے بعد اس کا پیدا ہونا یا اپنے وجود کے ساتھ بدن سے متصل ہونا، یہ کوئی چیز اس کے لیے ثابت نہیں ہوتی اور نہ مادیات کے عیوب و آلائش سے بایں نظر اس کو بالذات تعلق ہوتا ہے بلکہ یہ سارے تعلقات عرضی ہوتے ہیں، بہرحال اس قاعدے پر جو اعتراض وارد ہوتا تھا، اور اس کا ازالہ جس طرح کیا جاتا ہے اس کی تقریر یہی ہے، اب تم بہ نظر عبرت و بصیرت اس کو دیکھو کیونکہ باوجود واضح ہونے کے پھر بھی اس میں کچھ نہ کچھ دقت اب بھی باقی ہے،

اور نفس کے متعلق افلاطون الٰہی کا جو مذہب ہے، اس کو پیش نظر رکھ کر ایک اور لطیف توجیہ بھی ممکن ہے، پھر اگر تم ہمارے گذشتہ اصول میں اگر غور کروگے اور اسی کے ساتھ شیخ سہروردی نے اپنی دونوں کتابوں میں نفس کے متعلق جو دعویٰ کیا ہے، اس پر بھی نظر رکھو گے تو یہ بات واضح ہوجائیگی میرا مطلب یہ ہے، کہ سہروردی نے اپنی کتاب حکمۃ الاشراق میں نفس کو ایک بسیط نوری ذات قرار دیا ہے، اور تلویحات میں اس کو "انیت صرف" یعنے ہستی محض" سے تعبیر کیا ہے، اور مقصد دونوں کا ایک ہی ہے، کیونکہ ظہور وجود اور بالفعل ہونے کی دوسری تعبیر ہے، اور اشراقی اصول میں یہ بیان کیا گیا ہے، کہ نور ایک ایسی بسیط حقیقت ہے، جس کے لیے نہ جنس ہے اور نہ فصل اور نور کے افراد میں جو باہمی اختلاف ہے، اس کی بنیاد کسی ذاتی اختلاف پر مبنی نہیں ہے، بلکہ نوری وجودی حقیقت میں صرف کمال و نقص کا اختلاف ہے اس قاعدے کی بنیاد پر تم سمجھ سکتے ہو، کہ ایسی تمام ذاتیں جو مجرد اور نوری ہیں، وہ کسی مقولۂ جوہر کے نیچے مندرج نہیں ہیں، اگرچہ ان کے وجود بھی کسی ایسے محل میں نہیں پائے جاتے جس کو موضوع کہتے ہیں (یعنے وہ محل جس کو اپنے اندر حلول پانے والی شے کی طرف احتیاج نہیں ہوتی) الغرض ایسا وجود جو

موضوع میں نہ ہو، اگرچہ ان پر بھی صادق آتا ہے لیکن باوجود اس کے مقولۂ جوہر کے نیچے یہ مندرج نہیں ہیں)

میرے دوست! اس قاعدے کو پوری توجہ کے ساتھ پیش نظر رکھو، کیونکہ اس میں بڑی ہی گہرائی ہے، اگرچہ عام قوم اس سے غافل رہی ہے، اور (شیخ الٰہی صاحب الاشراق) کی کتابوں اور قاعدوں کے مطالعے کے وقت بعض شکوک کے ازالے کے سلسلے میں تم کو ایک اور نکتہ ہاتھ آسکتا ہے، جو یہ ہے۔

مشرقی نکتہ آگے پیچھے میں نے اب تک جتنی باتیں بیان کی ہیں، ان سے تم سمجھ چکے ہو گے، کہ عالم بالکلیہ صرف ہستی اور وجود ہے، اور وجود صرف نور ہے، اور جو نور بعد کو عارض ہوتا ہے، یہ نور پر نور کی نمائش ہے، یعنے نور علیٰ نور ہے، اس کے بعد اب اس پر غور کرو، کہ اس عالم اضداد میں انسانی بدن اس حیثیت سے کہ وہ ان صورتوں اور قوتوں کو اپنے اندر سمیٹے ہوئے ہے، جو تمام افعال و اعمال کے مبادی اور ان کے منشا ہیں، باوجود اس کے پھر بھی بدن نوری نفس کی فوج کا پڑاؤ اور اس کی چھاؤنی ہے، اور وہی اس کے انوار و آثار کا محل بن گیا ہے، اور بدن کی یہ ساری قوتیں اپنے تمام آلات اور اپنی فوج کے امیر کے ساتھ یہ سب کیا ہیں، صرف مختلف وجودوں اور ہستیوں انوار اور روشنیوں کا یہ سلسلہ ہے، گویا ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مختلف چراغ ہیں، جو اپنی اپنی روشنیوں میں باہم متفاوت ہیں، ان میں باہمی ایک خاص قسم کی ترتیب قائم ہے، ان میں بعض بعض کے اوپر ہیں، لیکن بایں ہمہ یہ سب کے سب ایک ہی نور کے ذریعے سے اشتعال پذیر اور منور ہوئے ہیں، بلکہ اس ایک نور کے استقلال کے سامنے ان سب کا نور مغلوب و مقہور رہے، جس طرح دھیمی روشنیوں کو کسی تیز و تند روشنی کے مقابلے میں دیکھا جاتا ہے، پس کسی ایک ذات واجب احدی کے انوار اور اسی کی مختلف کرنوں کی حیثیت تمام عالم کے وجود کو حاصل ہے کیونکہ ہستی کا سارا نظام اسی ایک ذات یکتا کی درخشانی اور ضو فشانی سے عبارت ہے، جس طرح تم اس

محسوس آفتاب کے متعلق مشاہدہ کرتے ہو کہ یہی اس ذات کی ایک بڑی مثال آسمانوں اور زمین کے درمیان ہے البتہ دونوں کی شعاعوں میں جو کچھ فرق ہے وہ یہ ہے کہ عقل وعلم کے آفتاب کی کرنیں بذات خود زندہ اور صاحب عقل نطق وفعل ہوتی ہیں (یعنے نفوس ناطقہ) اور عالم حس کے آفتاب کی شعاع اعراض ہیں اور اپنے لیے نہیں بلکہ دوسرے کے لیے روشنی ہوتی ہیں وہ نہ زندہ ہوتی ہیں نہ ان میں عقل وفعل ہوتا ہے بہرحال ان احکام کی تفصیل عنقریب آیندہ اپنی جگہ پر آئے گی۔

ذکر اجمالی

صورت تاثیر وفعلیت اور شرف و بزرگی میں اور اپنی نوریت میں جتنی شدید تر ہوتی ہے اسی نسبت سے اس کا وہ مادہ جو اس کو قبول کرتا ہے اور جس میں اس صورت کا حلول ہوتا ہے اپنے انفعال اور تاثر اور اپنی دناءت وتاریکی میں شدید ہوتا ہے۔

تفصیلی ذکر

جیساکہ عنقریب واضح ہوگا یہ واقعہ ہے کہ ہیولیٰ اولیٰ (یعنے مادے کا پہلا مرتبہ) خسّت و دناءت کا سرچشمہ ہے اور برائیوں کے دائرے کا مرکزی نقطہ ہے گویا اس کی صورت ایک کریہ المنظر بڑھیا کی سی ہے؛ اس کو نور اور روشنی سے قطعاً اس وقت تک واسطہ نہیں ہوتا جب تک کہ صورت جسمیہ اور نوعیہ کے لباس کو یہ زیب بدن نہ کرلے اور قویٰ وکیفیات کے نور سے منور نہ ہولے اور اپنی اصلی حقیقت یعنے صرف صلاحیت و استعداد اور بالقوی ہونے کے درجے سے نکل کر فعلیت کے زینے پر قدم نہ رکھے الغرض جب تک اس کی ذاتی وحشت اور تاریکی کا ازالہ نہ ہولے اس وقت تک نور سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہوتا اور جب یہ بات ثابت ہوچکی کہ ان صورتوں اور ان کیفیات اور قوتوں کا اصلی سرچشمہ بدن میں نفس کے ساتھ متعلق ہونے کے بعد مبدء اعلیٰ (حق تعالیٰ) کی تائید سے نفس ناطقہ ہی ہوتا ہے پس جب نفس کا تعلق مادے سے منقطع ہوجاتا ہے تو وہ سارے کیفیات اور قوتیں جو محض اس تعلق کی بنیاد پر مادے کو حاصل ہوئی تھیں ان سب کا ازالہ ہوجاتا ہے اور پھر مادے کی واپسی اپنے اصلی مادیت کے رنگ

کی طرف ہو جاتی ہے، ایسی واپسی کے صفات و کمالات کے جن زیوروں سے وہ آراستہ تھا ان سے قطعی طور پر خالی ہو جاتا ہے، اس کے بعد فرسودگی، اور ناپدیدگی کی وہ جولانگاہ بن جاتا ہے، طبیعت کو اس سے وحشت ہونے لگتی ہے اور فطرت کے لیے وہ نہایت ناخوش گوار بن جاتا ہے، جیسا کہ عام طور پر مُردوں کی لاش کے دیکھنے سے دل میں وحشت اور گھبراہٹ پیدا ہوتی ہے، یا کسی مردے کے ساتھ رات کو تنہا رہنے سے آدمی ہچکچاتا بلکہ ڈرتا ہے،

فصل — افلاطونی مُثُل اور صورتوں کی تحقیق

افلاطون الٰہی کی جانب یہ بات منسوب کی گئی ہے، کہ اپنے استاد سقراط کی پیروی میں وہ اپنے اکثر اقوال میں یہ ذکر کرتا ہے، کہ موجودات کی عالم اِلٰہ میں مجرد صورتیں پائی جاتی ہیں، ان ہی صورتوں کو بعض دفعہ اس نے مُثُلِ الٰہی کے نام سے بھی موسوم کیا ہے، اس کا دعویٰ ہے، کہ یہ صورتیں نہ زوال پذیر ہیں، نہ ان میں فساد اور بگاڑ پیدا ہوتا ہے، بلکہ وہ ہمیشہ باقی رہتی ہیں فساد اور زوال، فناد بربادی محض ان موجودات کے ساتھ مخصوص ہیں، جو (اس عالم میں) پیدا ہوتے رہتے ہیں، الٰہیات شفا میں شیخ کا بیان ہے،

> بعضوں کا خیال ہے کہ ہر شے میں دو شے کا ہونا تقسیم اس کو ضروری قرار دیتی ہے، مثلاً معنے کے اعتبار سے انسانیت میں دو انسان ہونا چاہیے، ایک وہ انسان جو فساد پذیر، اور بن کر بگڑنے والا ہوتا ہے، جسے ہم محسوس کرتے ہیں، اور ایک انسان وہ ہے، جو صرف معقول (یعنے حس سے نہیں بلکہ وہ عقل کے ذریعے سے دریافت کیا جاتا ہے یہ انسان) مادے سے جدا اور مفارق ہوتا ہے، یہ ابدی ہوتا ہے، تغیر و انقلاب اس میں راہ نہیں پا سکتے یہ لوگ ان میں ہر ایک کے لیے ایک خاص قسم کا وجود ثابت کرتے ہیں، جو وجود مادے سے جدا اور مفارق ہوتا ہے، اس کا نام انھوں نے مثالی وجود رکھا ہے، " اور تمام طبیعیاتی امور و موجودات کے لیے مجرد صورتیں، جو مادے سے منزہ اور پاک ہوتی ہیں، ثابت کرتے ہیں، کہتے ہیں کہ عقل دراصل ان ہی کو پاتی ہے، کیونکہ عقلی معلومات تو وہی چیزیں

ہو سکتی ہیں، جو فساد اور بگاڑ کو قبول نہ کرتی ہوں، باقی جو چیزیں اس عالم میں محسوس ہوتی ہیں، ان کا فاسد اور زوال پذیر ہونا ضروری ہے، علوم اور دلائل کو یہ لوگ چلاتے تو ہیں اس محسوس عالم میں، مگر اسی کی راہ سے وہ ان (مثالی موجودات) تک رسائی حاصل کرتے ہیں،

ان میں جو افلاطون کے نام سے مشہور ہے، وہ اور اس کا استاد سقراط اس باب میں انتہائی غلو سے کام لیتے تھے، ان کا دعویٰ تھا کہ (مثلاً) انسانیت ایک واحد معنے ہے، جس میں تمام اشخاص و افراد شترک ہوتے ہیں، لیکن ان اشخاص و افراد کے معدوم و نیست و نابود ہونے کے بعد بھی یہ معنے باقی رہتا ہے، چونکہ جو محسوس اور تکثر پذیر ہے، اس میں یہ معنے نہیں پایا جاتا، اس لیے ضرور ہوا کہ ایسا وہ معقول معنے ہو، جو مادّے سے پاک اور اس سے مفارق و علیحدہ ہو"

ہم اللہ تعالیٰ کی تائید اور اس کی توفیق کی راہنمائی میں چاہتے ہیں کہ اس کلام کی تاویل و تعبیر کے متعلق جو باتیں کہی گئی ہیں ان کا یہاں ذکر کریں، نیز ان تاویلات کے مختلف وجوہ پر جو اعتراضات کیے گئے ہیں، انھیں بھی بیان کریں اور آخر میں ہم مادّے سے ان مجرد و مفارق صورتوں اور مثل کے متعلق اس تحقیق کو پیش کریں گے، جو میرے نزدیک اس مسئلے میں حق ہے،

بہر حال میں عرض کرتا ہوں کہ شیخ رئیس نے اس کلام اور نظریے کی تشریح و تاویل میں گویا یہ بات کہی ہے، کہ (یہ لوگ جو مثالی وجود کے قائل ہیں ان کا خلاصۂ مطلب یہ ہے کہ) کہ ہر شے کی ایک ایسی ماہیت بھی ہے، جو مادّے اور اس کے تعلقات سے پاک اور مجرد ہوتی ہے، اور اس میں متقابل امور کے قبول کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ افلاطون جس کا ایک شاگرد معلم اول (ارسطو) ہے، اپنی جلالت شان کے باوجود اس سے یقیناً وہ بلند ہے کہ اس کی جانب یہ بات منسوب کی جائے۔ کہ وہ اس تجرید میں جو عقلی اعتبار کا نتیجہ ہے، اور جو تجرید وجود کے اعتبار سے حاصل ہوتی ہے، ان دونوں میں فرق نہیں کرتا تھا، یا یوں کہو کہ ماہیت کا اس اعتبار سے لحاظ کرنا کہ کسی شے

کے ساتھ اقتران و اتصال کی شرط اس میں ملحوظ نہ ہو' اور کسی شے کے ساتھ عدم اقتران و عدم اتصال کی شرط کے اعتبار سے ماہیت کا لحاظ کرنا' ان دو جداگانہ اعتباروں میں افلاطون کو امتیاز حاصل نہ تھا' خلاصہ یہ ہے کہ کسی شے کا معنے کے اعتبار سے واحد اور ایک ہونا' اور عدد کے اعتبار سے ایسی شے کا ایک اور واحد ہونا' ان دونوں باتوں کو افلاطون نے ایک خیال کر کے ایک کو دوسرے کے ساتھ گڈمڈ کر دیا حتیٰ کہ اسی بنیاد پر مثلاً معنے کے اعتبار سے چونکہ انسانیت ایک ہے اس لیے عدد اور وجود کے اعتبار سے بھی اس کا ایک ہونا ضروری قرار دیا جائے' حالانکہ پھر بھی (ایک) بجنسہ بہتوں یعنے کثیرین میں بھی پایا جاتا ہے' یا افلاطون کو اس امر سے ناواقف قرار دینا' کہ اس لزوم کا قائل تھا' کہ انسان کو چونکہ اس طور پر خیال کرنا اور فرض کرنا جائز ہے کہ اپنے مرتبۂ ذات میں وہ عوارض مثلاً وحدت و کثرت سے خالی ہوتا ہے' اس لیے ضرور ہوا کہ انسان بحیثیت انسان ہونے کے واحد اور ابدی شے ہے' یا اس کے سوا اسی قسم کے احکام اس کے لیے ثابت کرنا' جو انسان کی حد اور تعریف کے بالکل ضد ہو' سچی بات یہ ہے' کہ یہ ساری باتیں باہم متناقض ہیں' اس لیے کہ یہ خیال کرنا کہ "انسان ہمیشہ پایا جاتا ہے" اس قول کا یہ مطلب ہے' کہ "ایک ہی انسانیت" بجنسہ ہمیشہ باقی رہتی ہے' (بالکل عجیب ہے) آخر یہ تو اتنی آسان اور واضح باتیں ہیں کہ متوسط درجے کے ایسے اہل علم جنھوں نے عقلی علوم کے میدان میں کچھ دن بھی ذہنی ورزشوں کی مشق کی ہے' ان پر ان امور کے باہمی امتیازات مخفی نہیں رہ سکتے' چہ جائیکہ ان عظیم ہستیوں کے متعلق یہ خیال کس طرح صحیح ہو سکتا ہے'

معلم ثانی (ابونصر فارابی) اپنی اس کتاب میں جس کا نام "الجمع بین رائے افلاطون و ارسطو" ہے' لکھتے ہیں' کہ یہ (یعنے مثل کا نظریہ) دراصل اس امر کی جانب اشارہ ہے' کہ تمام موجودات کی صورتیں اللہ تعالیٰ کے علم میں اس طور پر ہیں کہ "وہ ہمیشہ بغیر کسی تبدل و تغیر کے باقی رہتی ہیں" اور بعض متاخرین نے یوں بیان کیا ہے'

"عالم حس میں بعض چیزیں محسوس ہو رہی ہیں' مثلاً انسان کہ

وہ اپنے مادے اور مخصوص صفات و عوارض کے ساتھ محسوس ہو رہا ہے، اور اسی کا "طبعی انسان" نام ہے، اور اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ ایسی چیز ضرور پائی جا رہی ہے، جو ایسا انسان ہے کہ ہم اس کو خود اس کی نفس ذات کے اعتبار سے اس طرح لحاظ کر سکتے ہیں کہ وہ صرف خود ہی خود ہے یعنے اس کے ساتھ اس وقت وہ چیزیں ملحوظ نہیں ہیں، جو مثلاً وحدت و کثرت یا اس کے سوا دوسرے زائد صفات کی شکل میں عارض ہوتے ہیں، اور یہی وہ معنے ہے، جو بہت سے افراد پر صادق آتا ہے، مثلاً زید و عمر وغیرہ پر، اور یہی معنے وہ انسان ہے، جو خارجی عوارض سے مجرد اور پاک ہے۔ اور عقلی و ذہنی تشخصات و امتیازات کے ساتھ متشخص ہے، اسی وقت عقل انسان کو زید و عمر وغیرہ پر محمول کرتی ہے، اور یقیناً اس وقت ذہن کا التفات صرف ایک ایسے مجرد معنے کی طرف ہوتا ہے، جو تمام غریب اور خارجی عوارض سے پاک ہے، تا ایں کہ اس وقت تجرد و اطلاق کے صفات سے بھی وہ پاک ہوتا ہے (یعنے عقل کو ان صفات کی طرف بھی توجہ نہیں ہوتی) بہر حال لامحالہ انسان کے اس معنے کے لیے وجود ضروری ہے، اب سوال یہ ہے کہ یہ وجود کہاں ہے خارج میں ہے یا عقل میں ہے، اگر خارج میں اس کو مانا جائے، تو لازم آتا ہے کہ شخص (یعنے جن امور کے ذریعے سے اس کو تشخص و تعین حاصل ہوا) وہ ایک عارضی اور خارجی امر ہو، اور اپنے وجود میں ماہیت سے متاخر ہو، پس ضروری ہوا کہ اس کا وجود عقل ہی میں مانا جائے، اور اسی میں وہ عقلی تشخصات سے تشخص و تعین حاصل کرتا ہے، تاکہ خود اس کی طرف التفات تشخصات سے قطع نظر کر کے ممکن ہو، اور یقیناً یہ معنے جوہر ہی ہوگا، کیونکہ ہم جوہر کو اس پر محمول حمل اتحادی کی صورت میں کرتے ہیں اور ان پر یقیناً جوہر صادق آتا ہے، پس اس تقریر سے ثابت ہو گیا کہ عقول و اذہان میں عقلی جواہر پائے جاتے ہیں اور یہی عقلی جواہر، خارجی موجودات کی ماہیتیں ہوتی ہیں، اور یہی بجنسہ

افلاطون کا مذہب ہے' اس پر اگر یہ کہا جائے کہ افلاطون کے متعلق تو یہ مشہور ہے' کہ وہ عقلی جواہر کو اعیان میں ثابت کرتا تھا' اور مدعی تھا کہ خارجی افراد کے یہی جواہر کلی ماہیات ہیں' میں کہتا ہوں' کہ ہو سکتا ہے کہ اعیان کے لفظ سے اس کی مراد عقول ہوں کیونکہ عالم محسوس کے اعیان وہی ہیں' اور عالم محسوس اسی کے سایے اور ظلال افلاطون کے خیال کے مطابق ہیں''

میں کہتا ہوں کہ افلاطون کے خیال کی یہ توجیہ بہت بعید اور دور از عقل ہے' کیونکہ خود افلاطون اور قدیم حکماء سے جو بات منقول ہے' اور متاخرین میں ارسطو کے معتقدوں نے اس مذہب پر اعتراض وطعن وتشنیع کی صورت میں جو چیزیں بیان کی ہیں ان سے بداہتہ معلوم ہوتا ہے' کہ افلاطون ان صورتوں کو خارج میں موجود مانتا تھا' اور یہ کہ وہ بغیر کسی محل اور موضوع کے بذات خود قائم بالذات ہیں' بلکہ اس سے یہ بھی منقول ہے' کہ وہ کہتا تھا کہ اپنے تجرد کی حالت میں میں نے نوری افلاک کو خود دیکھا ہے'' اور حکیم ہرمس سے مروی ہے کہ وہ مدعی تھا

ایک روحانی ذات نے معارف اور علوم کا القا مجھ پر کیا

تو میں نے اس سے پوچھا تم کون ہو' اس نے کہا کہ میں تمھاری کامل اور تام طبیعت ہوں۔

بہر حال اگر ان کے کلام میں صراحتہً اس کا دعوی نہ ہوتا کہ ''ہر نوع کے لیے ایک شخصی مجرد وجود عالم ابداع (دنیائے آفرینش) میں ہے' تو پھر اس پر یہ طعن تشنیع کیوں کی جاتی' جو فارابی نے ان کے متعلق یہ بیان کیا ہے' کہ ان لوگوں کے اقوال سے پتا چلتا ہے' کہ عقول میں خطوط بھی ہیں' اور ان میں سطحیں بھی ہوتی ہیں' وہاں افلاک بھی ہیں' پھر ان افلاک کی حرکتیں وہاں پائی جاتی ہیں' اور وہاں علوم بھی پائے جاتے ہیں' مثلاً علم نجوم علم لحون (موسیقی) وہاں متناسب اور موزون آوازیں بھی ہیں' طب بھی ہے' اور ہندسہ بھی' نیز ہر قسم کی مقدار اور شکلیں' مستقیم' مستدیر سیدھی ٹیڑھی سب ہی ہیں' وہاں ٹھنڈی چیزیں بھی ہیں' اور گرم بھی' الحاصل ہر قسم کے اثر کرنے والے اور اثر قبول کرنے والے

کیفیات، اور کلیات وجزئیات، مادے اور صورتیں سب ہی طرح کی چیزیں ہیں''
بہر حال یہ اور اسی قسم کی مختلف خرابیوں اور شناعتوں کا اس نے ذکر کیا ہے۔

ہمارے استاد اور سردار جن سے تمام علوم کی میں نے سند حاصل کی ہے "حق تعالیٰ ان کی بزرگی، اور برتری کو دوام عطا فرمائے" اپنی بعض عقلی کتابوں میں ارقام فرماتے ہیں،

قضا کی دو مختلف قسمیں ہیں، ایک قسم کا نام قضائے علمی ہے، اور دوسری قسم کا نام قضائے عینی ہے، جس طرح یہ جائز ہے، کہ قضا سے مراد علم و دانش میں کسی چیز کا ظہور اور عالم عقلی میں شے کا تمثل ہے، اسی طرح سے یہ بھی صحیح ہے کہ قضا سے مراد اعیان میں شے کی ہستی ہو اور میں تم کو یہ بتا چکا ہوں کہ قضا میں نہیں بلکہ قدر میں کسی شے کا بالفعل غیر متناہی ہونا محال ہے پس قضا و قدر کا رب اور مالک اس چیز سے جو غیر متناہی ہو، غیر متناہی حد تک علٰحدہ ہے، اور ایسی تمام چیزیں جو غیر متناہی ہیں خواہ اجمالی حالت میں ہوں یا تفصیل .... ان کے احاطے سے اس میں کوئی تنگی نہیں پیدا ہوتی، کیونکہ اس کی ذات وسعت والی اور علم والی ہے، (یعنے وہ واسع وعلیم ہے) اور جو چیزیں، دہر کے ظرف میں پیدا ہوتی ہیں، اور ان کا تدریجی وجود، تغیر اور انقلاب کے افق سے طلوع ہو کر مکمل ہوتا ہے، ایسی چیزوں کا تحقق تام اور ریافت کامل زمانی نہیں، بلکہ دہری بقا کے ساتھ دہر کے ظرف میں باقی رہتا ہے، کیونکہ زمانی چیزوں کے لیے تو ضروری ہے کہ مقدار اور کمیت میں وہ محدود اور متناہی ہوں خواہ ان کا تعلق آزال سے ہو، یا آباد سے۔

اور یہ کہ مادی چیزیں قضا کے نیچے مندرج نہیں ہیں میری مراد اس سے یہ ہے، کہ دہر کے ظرف میں جو عینی وجود ہوتا ہے، اس کے اعتبار سے اور اپنے اس حضوری وجود کے اعتبار سے جو قضا و قدر کے رب کے سامنے اسے حاصل ہے، ان کے حساب سے مادیات اپنے مادوں کے حصول سے متاخر نہیں ہوتے ہیں، بلکہ مادیات اور ان کے

مادے اس اعتبار سے ایک ہی درجے میں ہوتے ہیں، پس اگر تم نے ہمیں یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ مادیات صرف قدر کی حد تک، یا زمانے کے افق تک مادی ہوتے ہیں، ورنہ دہر کے ظرف میں اقتضائے وجودی اور اس حصول کے لحاظ سے جو علم حق کے سامنے اسے حاصل ہے اس کے اعتبار سے وہ مادی نہیں ہوتے، تو تمھیں یہ سمجھنا چاہیے کہ ہماری غرض اس سے اس بات کی نفی کرنی ہوتی ہے، کہ وہاں بھی ان کے وجود پر مادّے کو تقدم حاصل ہوتا ہے (یعنے ظرف دہری میں ان مادیات کے وجود پر مادہ مقدم نہیں ہوتا) یہ مقصد نہیں ہوتا کہ وہ (یعنے مادیات) مادّے سے جدا ہو جاتے ہیں، یا مادہ ان سے چھوٹ جاتا ہے، تاکہ مادّی کا کسی دوسرے اعتبار سے مجرد ہونا لازم آجائے اور شئے کا اقتضائے عینی میں واقع ہونا، یعنے شے کا دہر کے ظرف میں پایا جانا، اس اعتبار سے زمانی موجودات اس کے زیادہ مستحق ہیں کہ ان کا نام "مثل عینیہ" یا "قضائیہ" اور "صور وجودیہ یا دہریہ" رکھا جائے۔ اور قدر میں واقع ہونے، یعنے زمانے کے افق میں ان کا جو حصول ہوتا ہے اس کے اعتبار سے ان کا نام "اعیان کونیہ" اور "کائنات قدریہ" رکھا جائے، پس ارباب تحصیل میں جن حکما کا شمار ہے، ان کے معنے کا راز یہی ہے۔ نہیں یونانیوں کے امام کے متعلق اس کے سوا اور کسی سر یا راز کا خیال نہیں کر سکتا۔ بات تو صرف اتنی تھی، لیکن مشائیہ کے معلم کے مقلدوں نے اس کے ساتھ سوء ظنی سے کام لیا، اور انھوں نے اس شخص کی طرف وہ باتیں منسوب کر دیں، جو محض ان کے اوہام کی پیداوار تھیں، ان لوگوں نے اصل واقعے کی تحقیق میں کوتاہی کی اور "مثل افلاطونیہ" کے نظریے پر انھوں نے بدگوئی سے کام لیا، اور صرف اس کی خرابیوں کو شمار کراتے رہے، حالانکہ ان ساری کوششوں کا مطلب یہ تھا کہ کسی طرح حکمت و دانش کی روشنی کو بجھا دیں، اور

اندھیرا پھیلائیں"۔

گذشتہ بالا عبارت کا حاصل یہ ہے کہ تمام مادیات اور زمانیات (یعنی جو چیزیں مادّے کے ساتھ زمانے میں پائی جاتی ہیں) اگرچہ خود اپنی ذات کے اعتبار سے، نیز ان کو جب باہم ایک دوسرے کے ساتھ منسوب کر کے لحاظ کیا جائے تو اس وقت یقیناً یہ زمان اور مکان کے محتاج نظر آئیں گے، اور ان کے لیے ایسی وضع اور ہیئت تسلیم کرنی پڑے گی، جن کی وجہ سے ان میں بعض بعض کے لیے حجاب اور پردہ بن جائیں، لیکن اگر ان کو علم الہٰی کے اس احاطے کے لحاظ سے دیکھا جائے، جو اشراقی طور پر انھیں حاصل ہے، اور جس کی وجہ سے حق جل مجدہ کے آگے ان کا شہود اور ظہور انکشاف تام کی شکل میں ہو رہا ہے، تو ظاہر ہے، کہ اس نقطۂ نظر سے شہود اور وجود میں سب کے سب ایک ہی درجے میں ہیں، ان میں کسی کو کسی پر سبقت اور تقدم حاصل نہیں ہے، اور اس مرتبے میں نہ تجدد ہے اور نہ زوال، اور حق اول کے سامنے ان کی حاضری کوئی نوپیدا اور حادث امر نہیں ہے، پس شہود کے اس درجے میں یہ اشیا ہیولانی استعدادوں، اور مادی صلاحیتوں کی محتاج نہیں ہیں، اور نہ جسمانی اوضاع و اطوار کی اس مرتبے میں انھیں ضرورت ہے، گویا اس مرتبے میں ان کا حکم وہی ہے، جو ان اشیا کا ہے جو مکان اور زمان کے قیود سے پاک اور مجرد ہیں، الغرض قدیم حکما کی مراد "مثل مفارقہ" یعنے وہ مثالی موجودات جو مادّے سے پاک ہیں، ان سے مقصد مادی موجودات کا یہی درجہ ہے نہ کہ اس کے سوا کوئی اور چیز، جس پر وہ بیہودہ مشہور اعتراضات وارد ہوتے ہیں،

تم اس موقع پر یہ کہہ سکتے ہو کہ اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ ایسی پیدا ہونے والی چیزیں، جن کا وجود بجز مادی وجود کے اور کچھ نہیں ہوتا، ان کے لیے اگرچہ ایسا وجود ایک خاص اعتبار کے رو سے ضرور نکل آیا جس کو وجود مجرد کہا جا سکتا ہے، لیکن اسی کے ساتھ اس میں بھی کوئی شبہ نہیں، کہ یہ ساری چیزیں اپنے اس مجرد وجود میں بھی متعدد اور متکثر ہوتی ہیں، مگر افلاطونیوں سے یہ بات روایت کی جاتی ہے، کہ ہر جسمانی نوع متعدد نہیں بلکہ ایک فرد مجرد ابدی

ہوتا ہے، اور اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ اس کی وحدت کے بھی قائل ہیں، جس طرح تجرد اس کے لیے ثابت کرتے ہیں، اور جب یہ بات بھی دلائل سے ثابت شدہ ہے کہ تجرد خود وحدت کو مستلزم ہے، یعنے جو چیز مادے سے مجرد ہوگی اس کے لیے وحدت بھی ضروری ہے، تو ایسی صورت میں ان کے کلام کا مذکورۂ بالا مقصد قرار دینا بالکل بعید تاویل ہے،

بعضوں نے "مثل افلاطونی" کی یہ تاویل کی ہے کہ اس سے مراد عالم مثال کے معلق موجودات ہیں، لیکن یہ تاویل بھی بہ چند وجوہ صحیح نہیں ہے پہلی بات تو یہ ہے، کہ بزرگوں میں جو حضرات معلق مثل اور اشباح کے قائل ہیں وہ "مثل افلاطونیہ" کے بھی قائل ہیں، دوسری بات یہ ہے، کہ مثل افلاطونیہ تو عظیم نوری ہستیاں ہیں جو انوار عقلی کے عالم میں پائی جاتی ہیں، اور یہ معلق اشباح و مثل کے لیے تو جسمانی اوضاع و ہیأت ہوتے ہیں، کہا جاتا ہے کہ ان معلق مثل میں بعض ظلمانی ہستیاں ہیں جن کے ذریعے سے بدکار و بدکردار بدبختوں کو عذاب پہنچایا جاتا ہے، اور یہ کہ ان کی صورتیں سیاہ آنکھیں نیلی ہوتی ہیں، یہ ایسے کریہ المنظر ہوتے ہیں، کہ جن کو دیکھ کر نفوس کو تکلیف ہوتی ہے، اسی طرح ان میں بعض روشن و تابناک ہستیاں ہوتی ہیں، اور نیک بخت سعید لوگوں کو ان کے ذریعے سے نعمت اور راحت ملتی ہے، ان کی صورتیں پاکیزہ اور حسین ہوتی ہیں، یہ گورے ہوتے ہیں، ان کے چہرے ایسے صاف چکنے ہوتے ہیں، گویا نہایت احتیاط سے رکھے ہوئے ہوتی ہیں،

افلاطون اور اس کے استاد کا سب سے بڑا طرف دار شیخ متالہ (شیخ الاشراق) اور ایرانی فلاسفہ اس مسلک کی تائید کرتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ تمام بسیط انواع خواہ فلکی ہوں یا عنصری، اسی طرح سے تمام مرکبات نباتی ہوں یا حیوانی، ہر ایک کے لیے ایک عقل ہوتی ہے، جو مادے سے مجرد ہوتی ہے، اور خاص کر اس نوع کے ساتھ مخصوص ہوتی ہے، اور وہی عقل اس نوع کی صاحب اور رب ہوتی ہے، اس دعوے کے اثبات میں، شیخ الاشراق نے چند دلیلیں پیش کی ہیں، پہلی دلیل تو وہ ہے، جس کا ذکر "مطارحات" میں ہے،

تقریر اس دلیل کی یہ ہے، کہ نباتی قوتیں مثلاً غذا ہضم کرنے والی قوت نشو ونما کی قوت اور نسل بڑھانے والی قوت، یعنے غاذیہ، نامیہ، مولدہ یہ سب قوتیں ظاہر ہے، کہ عرض ہیں، متقدمین کی رائے کی بنیاد پر ان کا عرض ہونا اس لیے ضروری ہے، کہ ان کا کسی نہ کسی محل میں خواہ محل کسی قسم کا ہو، حلول ہونا ضروری ہے، اور ان کے خیال میں عرض ہونے کے لیے یہ کافی ہے، اور متاخرین کے مسلک پر یہ عرض اس لیے ہے، کہ ان کا حلول ایسے محل میں ہوتا ہے، جو اپنے حال سے مستغنی ہے، کیونکہ ہیولیٰ کی تقویم کے لیے عناصر کی صورتیں کافی ہیں، ورنہ خود عناصر اور جو چیزیں عناصر کی ترکیب سے تیار ہوتی ہیں، ان کا وجود ہی ممکن نہ ہوگا، اور جب ہیولیٰ کی تقویم کے لیے عناصر کی صورتیں کافی ہیں تو ان تینوں قوتوں کا اعراض میں سے ہونا ضروری ہوا، اور جب یہ قوتیں عرض قرار پائیں، تو سوال ہوتا ہے، کہ ان قوتوں کی حامل آیا بخاری روح ہے، یا اعضا ہیں، اب اگر اس روح بخاری کو حامل مانا جائے، جو ہمیشہ تحلیل ہوتی رہتی، اور بدلتی رہتی ہے، تو جن قوتوں کا ان میں حلول ہوگا، وہ بھی اپنے محل کے بدلنے سے بدلتی رہیں گی، اور اگر اعضا ان کے حامل ہیں تو ظاہر ہے کہ ہر عضو میں کچھ نہ کچھ حرارت کا حصہ ضرور پایا جاتا ہے، خواہ وہ حرارت طبعی اور غریزی ہو، یا غریب اور بیرونی موثرات کا نتیجہ ہو، پس نباتی اجسام میں چونکہ رطوبت اور حرارت ہوتی ہے، اس لئے ضروری ہے، کہ اس کی رطوبت تحلیل ہوتی رہے، اور جب رطوبت تحلیل ہوگی، تو اجزا کا بدلنا ناگزیر ہے، اور یہ تبدیلی مسلسل دواماً اس میں جاری رہے گی اور اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے، کہ جب محل کا ایک جز غائب ہو، اس کے ساتھ قوت کا بھی وہ جز غائب ہو، جس کا اس میں حلول ہوا تھا، اسی طرح جو اجزا باقی رہ جائیں گے، وہ بھی اس لیے بدلتے چلے جائیں گے۔ کہ جدید غذا کے ذریعے سے اس پر نئے اجزا وارد ہوتے رہیں گے، پس وہ قوت جو تبدیلی کے وقت مزاج کی محافظ ہوتی ہے، اور اس کو ایک زمانے تک باقی رکھتی ہے، ناممکن ہے، کہ یہ وہ غائب اور باطل ہونے والی قوت یا اجزا ہوں، کیونکہ معدوم کسی چیز پر اثر انداز نہیں ہو سکتا، اسی طرح مزاج کی محافظ اور اس کو

باقی رکھنے والی وہ قوت اور وہ اجزا بھی نہیں ہو سکتے، جو ان کے معدوم شدہ اجزا کے بعد پیدا ہوتے رہتے ہیں، کیونکہ ان کا وجود تو مزاج کی وجہ سے ہوتا ہے، یعنی مزاج پر ان کی بنیاد قائم ہے، پھر یہ کیسے ہو سکتا ہے، کہ شاخ جڑ کی محافظ ہو جائے۔

نیز جو غذا باہر سے وارد ہوتی ہے، اس کی وجہ سے قوت نامیہ ایک قسم کا خلا پیدا کرتی ہے، جس کی وجہ سے باہر سے آنے والی غذا، اور جسم کے جس حصے پر یہ غذا وارد ہوتی ہیں دونوں کا جہات ثلثہ (طول عرض وعمق) کی طرف متحرک ہونا ضروری ہو جاتا ہے، اور یہی باہر سے آنے والی غذا ان اجزا کی تلافی کرتی رہتی ہے، جو جسم سے تحلیل ہو کر فنا ہوتے رہتے ہیں، اور مختلف ماہیت رکھنے والے اجزا مختلف جہات میں چپکتے چلے جاتے ہیں، پس (جسم نامی) نباتات ہوں یا حیوانات ہیں یہ عجیب و غریب کاروبار، اور وہ بھی اتنے استوار و محکم قانون کے زیر اثر ان میں حیرت انگیز حسی ہیات کی تبدیلیاں، اور دلاویز خال و خط کی آفرینش، ناممکن ہے، کہ کسی ایسی قوت کا کارنامہ ہو جس میں نہ علم ہے اور نہ ادراک، اور نہ جس کو ثبات ہو نہ قرار، اور یہ جو خیال کیا گیا ہے، کہ نباتات کے لیے کوئی مجرد نفس ہے، اور وہی اس کے تدبیری کاروبار کا منشا ہے، یہ خیال صحیح نہیں ہے،

ورنہ پھر ماننا پڑے گا، یہ نفس مجرد بے کار و برباد ہونے والا ہے، اور ہمیشہ ہمیشہ کے لیے کمالات تک اس کی رسائی ناممکن ہوگی، حالانکہ یہ محال ہے، اور یہ لوگ جس قوت کا نام مصورہ رکھتے ہیں، اس کو یہ بسیط مانتے ہیں، پھر اس کے ذریعے سے اعضا کی تصویریں کیسے بن سکتی ہیں، اور اتنے کثیر منافع کا ظہور کیسے ہو سکتا ہے، جن کی بدولت اشخاص اور انواع کی حفاظت ہو رہی ہے، بہر حال یہ اور ان کے سوا بہت سے آثار، و خواص، جن کا تشریح کی کتابوں میں ذکر ہے، اس بسیط قوت کی طرف ان کی نسبت کس طرح ہو سکتی ہے، ایک عاقل صاحب فہم آدمی جب ان امور پر غور کرتا ہے، اور ان کے ساتھ قدرتی کاریگری کے ان عجائب و غرائب نکات کو شمار کرتا ہے، جن کا ذکر کتاب الحیوان

اور کتاب النبات میں کیا جاتا ہے، تو اسے یقین ہو جاتا ہے کہ ان عجوبہ طراز افعال اور نادر ترین اعمال کا صدور کسی ایسی قوت سے ناممکن ہے، جس میں نہ ادراک ہے اور نہ اس میں تصرف کی قوت ہے، بلکہ وہ یہ ماننے پر مجبور ہوگا، کہ یہ سارا کاروبار ایک ایسی قوت کا نتیجہ ہے، جو مادّے سے مجرد ہے، اور جسے اپنی ذات کا اور اپنی ذات کے سوا دوسری چیزوں کا ادراک خود براہ راست اپنی ہی ذات کے ذریعے سے حاصل ہوتا ہے، پس نباتی اجسام میں جس قوت کی یہ ساری کارفرمائی ہے، اس کا نام عقل ہے، اور اس کا تعلق اس عرضی طبقے سے ہے، جو اصنام اور طلسم کے ارباب ہیں، (صنم اور طلسم ان کی اصطلاح میں ان محسوسات کو کہتے ہیں جن کے ساتھ نادیدہ زندہ قوتوں کا تعلق ہوتا ہے، مثلاً درخت اس نادیدہ رب النوع کا صنم اور طلسم ہے، جس کے ذمے درختوں کے نشو و نما کا تعلق ہے) اب اگر اس پر تم یہ کہو کہ جائز ہے کہ یہ قوت فاعلہ انسانی بدنوں میں ہمارے نفوس ناطقہ ہوں، تو ہم یہ کہتے ہیں کہ بداہتہً ہم جانتے ہیں کہ بدن کی تمام عجیب و غریب کاروائیوں سے ہم قطعاً غافل ہوتے ہیں، نیز غذائیں مختلف اعضا اور جسم کے متفرق حصوں میں کس وقت داخل ہوتی ہیں، ہمارا وجدان ہے، کہ ان کی ہمیں مطلق خبر نہیں ہوتی، اور ٹھیک جس وقت ہماری عقل درجۂ کمال میں ہوتی ہے، اس وقت بھی، ہمیں قطعاً پتا نہیں چلتا کہ یہ غذائیں کس وقت مختلف اخلاط کی شکل میں تقسیم ہوتی ہیں، اور کس وقت ان مختلف اعضا کی طرف روانہ ہوتی ہیں، جو اپنی سمت و جہت، اور جائے وقوع میں بالکل ایک دوسرے سے علٰحدہ ہوتی ہیں، پھر کس وقت وہ مختلف شکلیں اختیار کرتی ہیں، اور ان سے خط و خال مختلف پیرایوں میں کس وقت پیدا ہوتے ہیں، ہماری غفلت کا یہ حال اس وقت ہوتا ہے، جب ہماری عقل حد کمال کو پہنچ چکی ہوتی ہے، پھر اندازہ کرنا چاہئے، کہ آغاز پیدائش کے ان دنوں میں جن میں بجز جہالت اور نقص کے ہمارا کچھ سرمایہ نہیں ہوتا اس وقت ہمارے نفس کو ان امور کا ناظم ٹھیرانا کہاں تک قرین واقعہ ہو سکتا ہے، بہرحال یہ قطعی بات ہے، کہ ان تمام افعال کے فاعل ہمارے نفوس نہیں ہیں، اور نہ کوئی ایسی

چیز ہے، جس کی ذات میں ترکیب ہو، کہ فعل کا ظہور ایک جزء سے ہو، اور ادراک دوسرے جزء سے،

دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر تم ان انواع میں غور کرو گے جو اس عالم میں پائے جاتے ہیں، تو تم کو یہ معلوم ہو گا کہ ان کا وقوع محض اتفاقات کا نتیجہ نہیں ہے، ورنہ اس طرح انواع ہمارے سامنے محفوظ نہیں ہوتے، اور یہ بات ممکن ہوتی کہ انسان سے انسان کے سوا کوئی اور چیز، اور گھوڑے سے گھوڑے کے سوا کوئی دوسری چیز، یا کھجور سے کھجور کے سوا کوئی دوسری چیز، یا گیہوں سے گیہوں کے سوا کوئی دوسری چیز پیدا ہو، حالانکہ واقعہ ایسا نہیں ہے، بلکہ ان سب میں ایک استمراری اٹل قانون عامل نظر آتا ہے، جو بغیر کسی تبدل و تغیر کے ایک نہج پر جاری ہے، اب ظاہر ہے کہ ایسے امور جو ایک ہی ٹھوس نہج پر قائم ہوں وہ محض اتفاقات پر مبنی نہیں ہو سکتے، پھر مثلاً طاؤس کے پروں پر، جو طرح طرح کے مختلف رنگوں کا نمود ہو رہا ہے، یہ قطعاً اس کا نتیجہ نہیں قرار دیا جا سکتا، جیسا کہ مشائی حکما کہتے ہیں، کہ یہ تمام رنگ محض ان پروں کے مزاجوں کا اثر ہے، اور ان مزاجوں کو وہ ان مختلف رنگوں کا سبب قرار دیتے ہیں، حالانکہ اس دعوے کی کوئی دلیل ان کے پاس نہیں ہے، اور نہ ان رنگوں میں سے ہر رنگ کے خاص خاص سبب کو یہ معین کر سکتے ہیں، پھر سمجھ میں نہیں آتا ہے، کہ انواع میں ان مختلف احکام و آثار کی توجیہ بغیر کسی منضبط قانون کے یہ لوگ کس طرح کرتے ہیں، پس اس باب میں حق وہی ہے، جو قدیم حکما کا خیال ہے، یعنے یہ کہ ہر جسمانی نوع کے ساتھ ایک جوہر مجرد نوری ہوتا ہے، جو بالذات قائم ہے، اور اسی کے ساتھ اس نوع کی تربیت و پرداخت وابستہ ہے، وہی اس کی تعیین کرتا ہے، اور ان کی حفاظت و نگرانی کا کام انجام دیتا ہے، اسی کو اس نوع کی کلّی قرار دیتے ہیں، یہاں ان کی مراد کلی سے وہ مفہوم نہیں ہے، جس کا تصور شرکت سے مانع نہ ہو، آخر یہ کس طرح ممکن ہے کہ وہ یہاں کلی سے یہ معنے مراد لیں، جب کہ وہ اس کا بھی دعویٰ کرتے ہیں کہ وہ جوہر مجرد کلی بالذات قائم ہوتی ہے، اور خود اپنی ذات اور غیر کی ذات کا ادراک کرتی ہے

اور یہ کہ اس کلی کی ایک مخصوص ذات ہوتی ہے، جس میں کوئی غیر شریک نہیں ہو سکتا، نیز ان کا یہ اعتقاد بھی نہیں ہے، کہ آدمی یا گھوڑے وغیرہ کا رب النوع اس نوع کے لئے ایجاد ہوا جو ان کے نیچے مندرج ہوتی ہے، تاکہ یہ سمجھا جائے کہ ماتحت نوع اس عقل مجرد کا قالب یا اس کی مثال ہوتی ہے، کیونکہ شدید مبالغے کے ساتھ یہ انکار کرتے ہیں کہ کسی ایسے ادنیٰ وجود کے لیے اعلیٰ مرتبے کا وجود رکھنے والا پیدا ہو، اگر ان کا یہ مذہب ہوتا تو لازم آتا کہ ہر مثال کے لئے ایک دوسری مثال ہے، تا آنکہ یہ سلسلہ لامحدود ہو جائے۔ اور ظاہر ہے کہ یہ محال ہے، بلکہ اس سے وہ جو کچھ مراد لیتے ہیں وہ یہ ہے، کہ رب النوع کو اپنے تجرد کی وجہ سے نوع کے تمام افراد اور اشخاص کی طرف نسبت ساوات کی ہوتی ہے، یعنے رب النوع کی توجہ و عنایت اور اس کا دوامی فیض سب کے لیے برابر ہوتا ہے، گویا کہ درحقیقت وہی کل ہے، وہی اصل ہے، اور یہ افراد اس کے فروع اور شاخیں ہیں۔

تیسری وجہ جس سے اپنے مدعا پر وہ دلیل قائم کرتے ہیں، وہ ایک قاعدے پر مبنی ہے، جس کا نام "اشرف و اخس یا اعلیٰ و ادنیٰ امکان کا قاعدہ ہے" حاصل اس کا یہ ہے کہ ادنیٰ درجے کا ممکن جب پایا جائے گا، تو ناگزیر ہے کہ جو ممکن اس سے اشرف و برتر ہے، وہ اس ادنیٰ سے پہلے پایا جا چکا ہو، اس قاعدے کے اثبات کی دلیل اپنی جگہ کتابوں میں موجود ہے، اب ظاہر ہے کہ عالم جسمانی خواہ افلاک میں سے ہو، یا کواکب ہیں، یا عناصر کے سلسلے کی چیز ہو، یا ان مرکبات میں سے ہو، جو عناصر سے ترکیب پاتے ہیں، بہر حال ان سب میں عجیب و غریب ترتیبیں، اور حیرت انگیز نازک نسبتیں جو نظر آتی ہیں، اور یہی حال عالم نفوس و ارواح کا ہے، کہ اس میں بھی روحانی عجائب اور ان جسمانی نادرہ نمایوں کی کوئی انتہا نہیں ہے، جو ان کی قوتیں اور ان تعلقات کو پیش نظر رکھنے کے بعد محسوس ہوتی، جو بدن سے ان کو حاصل ہیں، اور اس میں بھی کوئی شبہ نہیں کہ نوری اور عقلی عالم میں جو عجیب ترتیبیں، اور نازک و لطیف نسبتیں پائی جاتی ہیں، وہ یقیناً ان ترتیبوں اور نسبتوں سے افضل و اشرف ہیں، جو وجود کے

دوسرے دونوں عالموں میں پائی جاتی ہیں، پس اس عالم عقلی میں ان عجائبات اور نسبتوں کا وجود پہلے ہونا چاہیے، آخر عالم جسمانی کے جتنے عجائب وغرائب ہیں، کیا یہ سب عالم عقلی کی چیزوں کے سائے اور پرتو نہیں ہیں؟ یقیناً عالم عقلی کے موجودات ہی اصلی حقائق ہیں اور عالم جسمانی کی ہستیاں تو اسی کی وہ شاخیں ہیں، جو عالم عقلی کی چیزوں سے نکلی ہیں۔

پھر یہاں ایک بات اور بھی جاننے کے قابل ہے، اور وہ یہ ہے کہ جو لوگ "مثل افلاطونیہ" کے قائل ہیں، وہ یہ نہیں کہتے، کہ حیوانیت کی ایک مستقل مثال اس عالم میں پائی جاتی ہے، اور دو ٹانگوں یا دو بازو دن رکھنے والوں کی مثال حیوانیت کی مثال سے الگ ہے، اسی طرح وہ یہ بھی نہیں کہتے کہ مشک کی خوشبو کی مثال الگ ہوتی ہے، اور خود مشک کی مثال دوسری ہوتی ہے، یا یہ کہ شیرینی کی مثال اور ہے، اور شکر کی مثال اور ہے، بلکہ ان کا خیال یہ ہے، کہ تمام جسمانی انواع جو بجائے خود نوع ہونے میں مستقل ہیں، ان میں سے ہر ایک کے متعلق عالم قدس میں ایک ایسی چیز پائی جاتی ہے، جس کو ان کے ساتھ ایک خاص قسم کی مناسبت ہوتی ہے،

تا ایں کہ اصنام کے جتنے ارباب ہیں، ان میں ہر ایک، ایک مجرد نور ہوتا ہے، جس کے لیے عالم نور میں ایسی نورانی اور روحانی ہیئتیں ثابت ہوتی ہیں، جو عقلی شعاعوں سے نکلتی ہیں، اور اسی نور مجرد میں لذت ومحبت، عزت وذلت وغلبہ وغیرہ کی کیفیتیں بھی ثابت ہوتی ہیں، پس جب عالم جسمانی میں ان کا سایہ پڑتا ہے، تو مثلاً ان کا ایک صنم مشک خوشبو کے ساتھ بن جاتا ہے، یا شکر مٹھاس کے ساتھ، یا انسانی صورت یا ایسی صورت یعنے گھوڑے کی صورت یا ان کے سوا دوسری نوعی صورتیں اپنے مختلف اعضا اور مختلف خط وخال کے ساتھ ظہور پذیر ہوتی ہیں، جن کی بنیاد ان مناسبتوں پر قائم ہوتی ہے، جو مجرد انوار کے ساتھ ان کو حاصل ہوتی ہیں، اس باب میں شیخ مقتول کے اقوال کا یہ خلاصہ تھا، جو پیش کیا گیا، اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ شیخ نے جو کچھ کہا ہے، خوب کہا ہے، ان کی باتیں مضبوط اور پختہ ہیں۔

لیکن پھر بھی یہاں چند باتیں قابلِ لحاظ ہیں، سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ ان اقوال سے صاف طور سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ آیا یہ عقلی انوار محسوس اصنام کی حقیقتیں ہیں، تاکہ یہ سمجھا جائے کہ ہر جسمانی نوع کے تمام افراد میں سے ایک فرد مجرد ہوتا ہے اور باقی مادی، یا واقعہ یہ نہیں ہے، بلکہ ان مجرد انوار میں سے ہر ایک مادی نوع کی مثال ہوتا ہے، افلاطون اور قدیم حکما سے جو بات منقول ہے، اور مشائیوں کے اعتراضات سے جو بات معلوم ہوتی ہے، وہ صراحۃً اس پر دلالت کرتی ہے، کہ یہ عقلی ارباب، مادی اصنام کی نوع ہوتے ہیں، اور اسی کی تائید، ایرانی حکما کے اس طرز عمل سے ہوتی ہے، کہ یہ ہر نوع کے رب کا نام وہی رکھ دیتے ہیں، جو نام خود اس نوع کا ہوتا ہے، حتی کہ وہ گھاس[1] جسے عام طور سے "ہوم" کہتے ہیں، اور جو ان کے مذہبی کاروبار اور پوجاپاٹ میں برتی جاتی ہے، اور اس گھاس کا احترام اور اس کی تقدیس بھی اس نوع کے رب اور صاحب کی نسبت سے کرتے ہیں، اور اسی لیے اس گھاس کو "ہوم ایزد" کہتے ہیں، اور یہی طریقہ تمام انواع میں وہ اختیار کرتے ہیں، مثلاً وہ پانی کے صنم کے صاحب اور رب کو جس کا تعلق عالم ملکوت سے ہوتا ہے، خرداد کہتے ہیں، اور درختوں سے جس کا تعلق ہوتا ہے، اس کو مرداد اور آگ والے کو اردی بہشت کہتے ہیں،

لیکن صاحب اشراق نے متقدمین کے کلام کا مطلب، اور صنم کے نام پر جو یہ لوگ ارباب کا نام رکھتے ہیں، اس کو محض اس پر محمول کیا ہے، کہ یہ اس مناسبت اور علیت (سبب و مسبب) کے تعلق پر مبنی ہے، (جو صنم اور رب الصنم کے درمیان ہے) نہ کہ نوعی مماثلت پر، مطارحات میں

---

[1] کتاب میں النبتۃ التی یسمونہا ھوم درج ہے، النبتۃ کا ترجمہ میں نے گھاس سے کیا ہے، ہندوستان کے آریوں میں بھی "ہوم" کا مذہبی دستور پایا جاتا ہے، لیکن یہاں تو غالباً اس آگ کو کہتے ہیں جس میں گھی وغیرہ جلایا جاتا ہے، ہاں آریوں میں ایک مقدس پودا "سوم" نامی مشہور ہے، ممکن ہے کہ ایران کے آریہ اسی کو ہوم کہتے ہوں۔

صاحب الاشراق کا جو قول ہے، اس سے بھی معلوم ہوتا ہے،

جب تم انبا ذقلس یا اغاثاذیمون کے متعلق یہ سنو اکہ یہ لوگ اصحاب انواع کی جانب اشارہ کرتے ہیں، تو تمہیں ان کی صحیح غرض پہچانی چاہیے، یہ خیال نہ کرنا چاہیے کہ یہ لوگ اس کے قائل تھے، کہ نوع کا جو صاحب اور رب ہوتا ہے، وہ جسم یا جسمانی ہے، یا اس کے سر اور ٹانگیں ہوتی ہیں، اور جب تم یہ سنو اکہ ہرمس یہ دعوٰی کرتا تھا کہ ایک روحانی ذات نے جب مجھ پر معارف اور علوم کا القا کیا، تب میں نے اس روحانی ذات سے پوچھا تم کون ہو، تو اس نے کہا کہ میں تمھاری کامل طبیعت اور "طباع تام" ہوں تو اس کا مطلب یہ خیال نہ کرو، کہ وہ روحانی ذات ہماری جیسی ہے"

بہر حال جو باتیں تحقیق طلب ہیں ان میں ایک بات یہ بھی ہے، کہ جب حیوانی وجود میں ٹانگیں، بازو وغیرہ اعضا ہوتے ہیں، تو پھر ایسی مختلف اجزا رکھنے والی ذات کی مثال وہ ذات کیسے ہو سکتی ہے، جو محض نوری اور بسیط ہے، خواہ اس بسیط ذات کو خود اس کی اپنی ذات ہی کی حیثیت سے پیش نظر رکھا جائے، یا اس کی نوری ہیئتوں کو بھی اس ملاحظے میں سامنے رکھا جائے، اگرچہ جس چیز سے مثال دی جاتی ہے، اور جس کی مثال دی جاتی ہے، یہ ضروری نہیں ہے، کہ ان دونوں میں ہر اعتبار سے مماثلت اور مشابہت ہو، لیکن یہ تو ضروری ہے، کہ ان دونوں میں جو جوہری شے ہو، وہ دوسرے کے جوہری حصہ کے مقابل واقع ہو، اسی طرح جو عرضی ہو، وہ دوسرے کے عرضی حصے کے مقابل ہو۔

انہی باتوں میں ایک چیز یہ بھی ہے کہ شیخ الاشراق کے خیال کے مطابق تمام ارباب نور اور ظہور کی حقیقت سے آراستہ ہیں، اور ان کے اصنام یا تو مطلق ظلمانی ہوتے ہیں یا برزخی قسم کا وجود رکھتے ہیں، اور ظاہر ہے کہ انوار اور ان کی نورانی کیفیتوں کو برزخی اشیا اور ان کی تاریک و ظلمانی ہیئتوں اور کیفیتوں سے کیا مناسبت ہو سکتی ہے، عجیب بات ہے کہ تمام انوار خواہ مجردات عقلی ہوں یا نفسی ستاروں کے محسوس کو کبی وجود والے ہوں یا عنصری سب کے سب شیخ کے نزدیک صرف ایک ہی بسیط حقیقت ہیں ان میں تجسٰز

شدت وضعف یا خارجی امور کے بالذات کوئی اختلاف نہیں، اور جو عقلی انوار عرضی ہیں جن کو اصنام کے اصحاب و ارباب کے نام سے یاد کیا جاتا ہے، ان کے آثار اپنی ذات کے اعتبار سے بالکل مختلف ہوتے ہیں، جیسا کہ شیخ الاشراق کی رائے ہے کہ فاعل اور جاعل کا اثر ماہیت ہے، نہ کہ وجود کیونکہ وجود کو وہ ذہنی اعتبار قرار دیتے ہیں، اور یہ ظاہر ہے کہ آثار کا اختلاف یا تو قابل کی جانب سے ہوتا ہے، یا یہ اختلاف فاعل کے اختلاف کا نتیجہ ہوتا ہے، اور جہاں کوئی ایسا اثر ہو جس میں قابل کا سوال ہی نہ ہو، وہاں بجز فاعل کے اس اختلاف کو اور کس کا نتیجہ ٹھیرایا جاسکتا ہے، لامحالہ یہ فاعل ہی کے اختلاف کی جانب منسوب ہوگا، اور جب عقول کے آثار مختلف ہوتے ہیں، اور آثار کا یہ باہمی اختلاف محض قابل کے اختلاف کی وجہ سے نہ ہو، کیونکہ قبول کرنے والی چیزیں اور ان کی صلاحیتیں یہ تو خود انھی عقول کے مختلف معلول ہیں، نیز یہ بھی تو قابل لحاظ ہے کہ خود قبول کرنے والے قابلوں کے لیے تو قابل نہیں ہوتا، اور آثار کے ان اختلافات کو فاعلی قوتوں کے اختلاف کی جانب بھی منسوب نہیں کیا جاسکتا اس لئے کہ ان میں جو کچھ بھی باہمی اختلاف ہے وہ صرف کمال ونقص کا ہے، پس ناگزیر ہے کہ ان کے آثار کے اختلاف کو بھی اسی نوعیت کا خیال کیا جائے، اور یہ بھی ان امور میں سے ایک امر ہے، جس سے یہ اطمینان پیدا ہوتا ہے، کہ عقول عالیہ اور مبادی رفیعہ جو صرف وجودی اور نوری ہستیاں ہیں ان کے آثار بھی وجودوں ہی کو ٹھیرایا جائے، نہ کہ ان ماہیتوں کے کلی معانی کو، اور اسی سے یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے، کہ وجود کے مختلف پیرایوں، اور مرتبوں میں ماہیتوں کا اختلاف جو پایا جاتا ہے، یہ بھی وجود کے ان مختلف مراتب کا نتیجہ ہے، جو شدت وضعف، تقدیم و تاخیر، ترکیب وبساطت میں مختلف ہوتے ہیں، الحاصل وجودوں کے مختلف لوازم دراصل ان کے مختلف ان مراتب، اور نسبتوں کے نتائج ہیں، جو باہم ان میں پائی جاتی ہیں،

کیا تم عددمیں، اور اس کے ان مختلف مراتب پر غور نہیں کرتے، جو اپنے اپنے خواص وآثار میں بالکل مختلف ہوتے ہیں، حالانکہ سب کے سب اکائیوں ہی سے حاصل ہوتے ہیں، اور ایک کا عدد سب میں شریک ہے، کیونکہ یہ واقعہ ہے کہ

مراتب، اور نسبتوں کی عجیب و غریب خاصیتیں ہوتی ہیں اور ان کے آثار نہایت حیرت انگیز ہوتے ہیں، جن کو عددی علوم کے ماہرین، اور فن نجوم کے واقف کار خوب جانتے ہیں۔

تنبیہ پس چاہیئے کہ متقدمین کے کلام کو اس پر محمول کیا جائے۔ اور اس کا یہ مطلب لیا جائے کہ جسمانی انواع میں سے ہر نوع کے لیے عالم ابداع و ایجاد میں ایک کامل تام فرد ہوا کرتا ہے، وہی دراصل جڑ اور مبدء ہوتا ہے، اور نوع کے دوسرے افراد اسی کی شاخیں اور اس کے آثار و معلول ہوتے ہیں، اور یہ اس فرد کے کامل اور تام ہونے کا نتیجہ ہے، کہ وہ اپنے کامل اور تام ہونے کی وجہ سے نہ مادے کا محتاج ہوتا ہے، اور نہ کسی ایسے محل کا جو اس سے متعلق ہو بخلاف عام افراد کے کہ وہ اپنے نقص اور ضعف کی وجہ سے خود اپنی ذات میں یا اپنے انفعال میں مادّے کے محتاج ہوتے ہیں، اور تم یہ جان چکے ہو، کہ ایک ہی نوع کے مختلف افراد کا کمال اور نقص میں تفاوت ہونا جائز ہے، رہا بعضوں کا یہ قول کہ ایک ہی حقیقت کے متعلق یہ کس طرح درست ہو سکتا ہے، کہ اس کا کچھ حصہ تو بالذات قائم ہو، اور کچھ حصہ غیر کے ساتھ قائم ہو، کیونکہ اگر اس کا ایک حصہ بھی غیر سے بے نیاز ہو جائے گا، تو پھر سب کا بے نیاز ہونا ضروری ہے، میں کہتا ہوں کہ یہ مطلقاً صحیح نہیں ہے، بلکہ یہ حکم صرف کلی متواطی کی حد تک درست ہے، اور یہاں جو بعض وجود کو محل سے بے نیاز قرار دیا گیا ہے، تو یہ اس کے کمال کا اثر ہے، اور کمال اس کی جوہریت کے لوازم میں سے ہے، اسی طرح محل کی جانب ان میں بعض کا احتیاج و انتساب، تو یہ ان کی غایت ضعف و نقص کا نتیجہ ہے، جو ان کی عرضیت کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے، پس کسی ایک چیز کا محل میں حلول و پیوست ہونا، یہ اس امر کو ضروری نہیں ٹھیراتا، کہ دوسری چیزیں جو اس کے ساتھ حقیقت میں مشترک ہیں، لیکن باوجود اس اشتراک کے ان میں کمالاً و نقصاً تفاوت بھی ہے، ان کا بھی محل میں حلول ہو، اور وہ بھی کسی محل میں پیوست ہی ہو کر پائے جائیں، اور تم سمجھ چکے ہو گے کہ تمام جسمانی نوعیں، صرف صورت نوعیہ کے ذریعے تقوم پذیر، اور متحقق ہوتی ہیں، ان میں تنوع بھی، اسی صورت نوعیہ سے پیدا ہوتا ہے، جو آخری فصل

کے ساتھ متحد ہوتی ہے، اور ان سب میں مادہ صرف ایک مبہم امر کی حیثیت رکھتا ہے، یعنے مادّے کے وجود کے معنے صرف اس قدر ہیں، کہ کسی دوسری شئے کی صلاحیت وقوت واستعداد کی وہ ایک تعبیر ہے اور بس، جس طرح جنس جو اسی مادّے سے ماخوذ ہوتا ہے، وہ صرف ایک ناقص ماہیت ہوتی ہے، اور فصل کے ساتھ متحد ہوتی ہے باقی اس کے سوا مرکبات میں جتنی صورتیں اور کیفیتیں یا قوتیں وغیرہ ہوتی ہیں، جو فصلوں کے مبادی ومنشا ہوتے ہیں، ان کی حیثیت شرائط اور آلات اور ایک ہی ذات واحد کے فروع یا شاخوں کی ہوتی ہے، اور وہی نوع کے رب اور صاحب کا صنم ہوتا ہے جس طرح وہ سب اپنے اپنے انواع کے ارباب واصحاب کے اصنام ہوتے ہیں، ان کی نسبت اس نوع کی طرف وہی ہوتی ہے، جو شاخوں کو کسی ایک جڑ سے ہوتی ہے، نوری ارباب میں جو عقلی کیفیتیں اور معنوی نسبتیں پائی جاتی ہیں، ان کے ظلال اور سایوں کا بھی یہی حال ہے، اسی طرح نوع انسانی کے صاحب اور رب کی نسبت جب روح القدس کو بھی اس کے ساتھ تصور کیا جائے تو اس وقت حیوانی اور نباتی انواع کے ارباب اور صاحبوں کے ساتھ نوع انسانی کے رب کو وہی نسبت ہوتی ہے، جو ان حیوانی ونباتی انواع کے اصنام کو انسانی نوع کے صنم کے ساتھ ہے، روح القدس کا ذکر نوع انسانی کے رب کے ساتھ جو میں نے کیا تو اس سے مراد وہ عقل ہے، جو اپنے فیوض نوع انسانی کے رب پر نازل کرتی رہتی ہے!

الغرض تمام مادی صورۃ نوعیہ، مثلاً انسانیت، فیلیت، فرسیت، وغیرہ جتنی نوعی صورتیں ہیں، اگرچہ ہمارے اس عالم میں اس امر کی محتاج ہیں، کہ کسی محسوس حسی مادے میں ان کا قیام ہو، لیکن عالم علوی میں وہ اس قیام کے محتاج نہیں ہیں، بلکہ اس عقلی دنیا میں وہ مادّے سے مجرد ہوتی ہیں، اور ان کا قیام بذات خود ہوتا ہے، اور جن چیزوں کا اس میں قیام ہوتا ہے، ان سے وہ مستغنی اور بے نیاز ہوتی ہیں، ٹھیک جس طرح وہ ذہنی صورتیں جو خارجی امور سے ماخوذ ہوتی ہیں، ان کا شمار ان اعراض میں کیا جاتا ہے، جن کا قیام بالذات نہیں بلکہ ذہن میں ہوتا ہے، اگرچہ یہ ذہنی صورتیں ایسے جواہر سے ماخوذ ہوتی ہیں، جو

قائم بالذات ہوتے ہیں، گویا یہی نسبت جسمانی انواع کی صورتوں کو ان مجرد عقلی مثل افلاطونیہ سے ہوتی ہے، کہ وہ صورتیں اگرچہ مادّے میں قائم ہوتی ہیں، لیکن ان کے افلاطونی مثل مجرد ہوتے ہیں اور اس کی وجہ یہ ہے، کہ عقلی مجرد صورتوں میں خود اپنی ذات کے اعتبار سے کمالیت ہوتی ہے، اور اس حیثیت سے وہ ایک تام اور کامل ماہیت ہے، اسی لیے اس کو کسی محل میں قیام کی ضرورت نہیں ہوتی، باقی ان کی جسمانی صورتیں جو ان مجردات کے اصنام ہیں، تو ان میں ایک خاص قسم کا ایسا نقص ہوتا ہے، جس کی وجہ سے کسی محل میں قیام کرنے کی طرف وہ مجبور ہوتی ہیں، کیونکہ وہ غیر کے لیے کمال ہوتی ہیں، اس لیے ان کا بالذات قیام ناممکن ہے، جیسے وہ جوہری صورتیں جو ذہن میں موجود ہوتی ہیں، اور خارجی و عینی مادّے سے ماخوذ ہوتی ہیں، کہ ذہن میں وہ مادّے سے مجرد ہوتی ہیں، لیکن خارج میں ان کا تحقق مادّے کے ساتھ ہوتا ہے، یہی حال ان عقلی صورتوں کا ہے جو انواع کے ارباب ہوتے ہیں کہ عالم عقل میں اگرچہ وہ مادّے سے مجرد ہوتی ہیں، لیکن ان کے اصنام اور ان کے جسمانی سایے و اظلال یعنے نوعی صورتیں مادّے سے مجرد نہیں ہوتیں۔

"عالم لاہوت" میں جو عقلی صورتیں بالذات قائم ہوتی ہیں، "مثل" سے جو ان کی تعبیر کی جاتی ہے، اس سے کسی کو یہ خیال نہ پیدا ہو، کہ حکما کے ان بزرگوں کا یہ اعتقاد تھا کہ "موجد حق" یعنے اللہ تعالےٰ نے ان کو اس لیے پیدا کیا ہے، کہ انواع کے یہ ارباب ان چیزوں کے لیے جو ان کے ماتحت اور ان سے متعلق ہیں، ان کے لیے یہ قالب اور سانچے کا کام دیتے ہیں، کیونکہ اس قاعدے کی بنیاد پر کہ قالب سے ہمیشہ وہ چیز جس کے لیے وہ قالب بنایا جاتا ہے، اشرف اور اعلیٰ ہوتی ہے، اس لیے کہ مقصود قالب نہیں بلکہ وہ چیز ہی ہوتی ہے، جو اس قالب میں ڈھالی جاتی ہے، حالانکہ ان "عقول مجردہ" کے متعلق یہ بات کسی طرح درست نہیں ہو سکتی، کیونکہ یہ لوگ تو مشائیوں سے بھی زیادہ اس باب میں مبالغے سے کام لیتے ہیں کہ عالی اور اشرف کے لیے کسی طرح جائز نہیں ہو سکتا کہ وہ ادنیٰ اور اسفل کے لیے ہو، بلکہ ان بزرگوں کا تو یہ اعتقاد ہے، کہ جسمانی انواع کی صورتیں، دراصل ان نوری

اور عقلی ارباب کے اصنام اور اظلال ہیں، اور شرافت و کمال کے لحاظ سے ان دونوں میں کوئی نسبت ہی نہیں ہے، آخر اس کے کچھ معنے بھی ہو سکتے ہیں کہ حق تعالیٰ اشیا کی ایجاد میں قالبوں اور سانچوں کا محتاج ہے، تاکہ اپنی صنعت اور کاریگری کا ان کو خاکہ اور نقشہ بنائے، اور اگر ہر شے کے ایجاد میں اس کی ضرورت ہوگی، تو پھر ان قالبوں اور سانچوں کے لیے بھی دوسرے سانچوں کی ضرورت ہوگی، اسی طرح یہ بات لامحدود حد تک کھنچتی چلی جائے گی، اب اگر اس پر تم یہ اعتراض کرو، کہ اس مسلک کی تائید کر کے تم معلم اول (ارسطو) کی مخالفت کر رہے ہو، کہ اس نے تو اس خیال کی تردید کی ہے، میں کہتا ہوں کہ حق وصداقت پیروی واتباع کا زیادہ مستحق ہے، نیز ارسطو نے جس چیز کی تردید کی ہے، وہ دراصل وہ عام خیال ہے، جو افلاطون اور قدما کے ظاہر کلام سے عامۃ الناس سمجھتے تھے، کیونکہ ان لوگوں کا دستور تھا کہ وہ مسائل کو رمز وکنایہ مجاز واستعارہ کے رنگ میں بیان کیا کرتے تھے خصوصاً اس خاص بحث میں، کہ اپنی بلندی وشرف کی وجہ سے بڑے بڑے زبان درازوں کی گرفت اور احاطۂ بیان میں وہ نہیں آسکتی تھی، یہ بھی ہو سکتا ہے، کہ ارسطو اس مسلک کی تردید محض حب جاہ کی بنیاد پر کرتا تھا، اور عام لوگوں سے میل جول رکھنے، بادشاہوں، اور سلاطین کی صحبتوں میں آنے جانے کے یہ لازمی نتائج ہیں،

ورنہ ارسطو کی کتاب "اثولوجیا" کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا مذہب بھی اس باب میں وہی تھا، جو اس کے استاد کا تھا، یعنے وہ بھی انواع کے لیے مُثُل عقلیہ اور ایسی مجرد نوری صورتوں کا قائل تھا، جن کا قیام بذات خود "عالم ابداع" میں ہے، (یعنے اس عالم میں ہے جہاں چیز سے چیز نہیں پیدا ہوتی، بلکہ یکایک نیست سے چیزیں ہست ہوتی ہیں) اثولوجیا کے میمر چہارم میں وہ لکھتا ہے:۔

> "اس عالم کے پرے دوسرا آسمان اور دوسری زمین ہے، وہاں دریا بھی ہیں، اور حیوان بھی، نباتات بھی ہیں اور آسمانی آدمیوں کا گروہ، بھی وہاں پایا جاتا ہے، اس عالم کی ساری چیزیں آسمانی ہیں، وہاں

قطعاً کسی قسم کی کوئی زمینی شے موجود نہیں ہے"
اسی کتاب میں وہ لکھتا ہے۔

"یہ محسوس انسان، عقلی انسان کا صنم ہے، اور عقلی انسان روحانی وجود ہے اس کے سارے اعضا بھی روحانی ہوتے ہیں، اس کی آنکھ کی جگہ ہاتھ کی جگہ سے جدا نہیں ہے، اور نہ مختلف اعضا کے مقامات جدا جدا ہیں، بلکہ سب کے سب ایک ہی جگہ اکھٹے ہیں"
پھر وہی میمر ہشتم میں لکھتا ہے۔

"وہ چیز جس کے ذریعے سے آگ یہاں اثر انداز ہوتی ہے، اور عمل کرتی ہے، یہ چیز دراصل ایک "آتشی زندگی" کا نتیجہ ہے، اور وہی "نار صادق" اور "آتش حق" ہے، پس وہ آگ جو عالم اعلیٰ میں ہماری اس آگ سے اوپر ہے، وہ آگ کہلانے کی زیادہ مستحق ہے، پس اگر وہ "نار صادق وحق" ہے، تو لامحالہ ماننا پڑے گا، وہ زندگی ہے، اور اس کی زندگی، اس آگ کی زندگی سے بلند و برتر ہے، کیونکہ یہ آگ تو اس آگ کا صنم ہے، پس ظاہر ہوا کہ عالم اعلیٰ میں جو آگ ہے، وہ زندہ ہے، اور وہی آگ اس آگ کی تھامنے والی اور اس میں زندگی کا فیض پہنچانے والی ہے، اور یہی رنگ وہاں کے پانی وہوا کا ہے، کہ یہ دونوں وہاں زندہ ہیں، جس طرح اس عالم میں لیکن وہاں کے پانی وہوا میں زندگی زیادہ ہے، کیونکہ وہی تو یہاں کے پانی وہوا کو زندگی بخشتے ہیں"
پھر اسی میں لکھتا ہے:

یہ عالم محسوس، کل کیا ہے، صرف اس عالم کی مثال اور صنم ہے، پس اگر یہ عالم زندہ ہے، تو پھر اس عالم اول کو بدرجۂ اولیٰ زندہ ہونا چاہیے۔ اور اگر یہ عالم کامل اور تام ہے، تو اس عالم کو بدرجۂ اولیٰ تام سے بھی زیادہ اتم اور کامل سے بھی زیادہ اکمل ہونا چاہیے کیونکہ وہی تو اس عالم کی چیزوں پر زندگی، قوت، کمال، دوام کے ساتھ

فیاضی کر رہا ہے۔

پس اگر عالم اعلیٰ کمال کے انتہائی حد پر ہے، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے، کہ وہاں وہ سب کچھ ہو، جو یہاں ہے، البتہ وہاں چیزیں قسم اور نوعیت کے لحاظ سے اعلیٰ و اشرف ہیں، جیسا کہ میں بار بار کہتا ہوا چلا آرہا ہوں، پس وہاں جیتے جاگتے آسمان ہیں، اور ان آسمانوں میں اسی طرح تارے ہیں جس طرح ان آسمانوں میں ہیں، لیکن ان ستاروں سے زیادہ روشن اور زیادہ مکمل ہیں، اور وہ باہم اس طرح بکھرے ہوئے نہیں ہیں، جیسا کہ یہاں معلوم ہوتا ہے، اور یہ اس لیے ہے، کہ وہ جسمانی نہیں ہیں، اور وہاں زمین بھی ہے، لیکن اس کا کوئی حصہ شور نہیں ہے، بلکہ سب کی سب آباد ہے، اور اس میں سب طرح کے جانور ہیں، وہاں وہ زمینی طبیعت بھی ہے، جو یہاں ہے، اسی میں نباتات حیات اور زندگی کے اندر بوئے گئے ہیں۔

اس میں دریا بھی ہیں، اور رواں نہریں، لیکن ان کی روانی حیاۃ اور زندگی کے ساتھ ہے، ان میں تمام آبی حیوانات ہیں، اور وہاں اسی طرح ہوائی جانور جیتے جاگتے ہیں، جو اسی ہوا کے مشابہ ہوتے ہیں، بہرحال جملہ اشیاء وہاں کی زندہ ہیں آخر وہ کیوں زندہ نہ ہوں کہ ان کا قیام ایسے عالم میں ہے، جو صرف زندگی محض ہے، ایسی زندگی کہ جو موت کی آلودگی سے قطعاً پاک ہے، اور وہاں کے جانوروں کی فطرت وطبیعت وہی ہے، جو یہاں کے جانوروں کی ہے، البتہ ان کی طبیعت یہاں کی طبیعت سے زیادہ بلند اور برتر اعلیٰ واشرف ہے، کیونکہ وہ عقلی طبیعت ہے، حیوانی نہیں۔

اور اگر کوئی میرے اس قول کا انکار کرے، اور کہے کہ عالم اعلےٰ میں حیوان، آسمان، زمین، اور ساری چیزیں کس طرح ہو سکتی ہیں،

تو میں کہوں گا کہ عالم اعلیٰ تو ایک کامل زندہ نظام "

کا نام ہے، جس میں سب کچھ ہے، کیونکہ اس کی آفرینش اس آفریدگار اوّل سے ہوئی ہے، جو ہر طرح سے تام اور کامل ہے، پس اس عالم میں ہر قسم کی جانیں ہیں، ہر قسم کی عقلیں ہیں، وہاں قطعاً کسی قسم کا کوئی احتیاج و فقر نہیں ہے کیونکہ وہاں کی جتنی چیزیں ہیں، غنا اور زندگی سے بھرپور اور معمور ہیں، گویا کہ وہاں زندگی جوش مار رہی اور کھول رہی ہے، اور اس زندگی کی روانی صرف ایک ہی سرچشمہ سے ہے، ایسا نہیں ہے کہ گویا وہاں صرف گرمی اور حرارت ہے، بلکہ وہاں ایک ہی کیفیت ہے، جس میں تمام کیفیتیں ہیں، جس میں ہر قسم کا مزہ پایا جاتا ہے، میں یہ کہہ سکتا ہوں کہ تم ایک ہی کیفیت میں شیرینی اور تمام مشروبات اور مزے کی جو جو چیزیں ہیں ان کے مزے بھی پاؤگے، اور ان کی ساری قوتیں بھی اسی میں ساری پاکیزہ خوشبوئیں اور باس پائی جاتی ہے، اور ہر طرح کے رنگ جو نگاہوں کو محسوس ہو سکتے ہیں، اور وہ ساری چیزیں جن کا اثر قوت شنوائی پر پڑتا ہے، یعنی ہر طرح کے راگ اور آوازیں، اور تمام وہ باتیں جو ہمارے احساسات پر اثر انداز ہوتی ہیں، اور یہ سب کے سب ایک بسیط کیفیت میں موجود ہیں، جیسا کہ میں نے بیان کیا، کیونکہ وہاں کی وہ کیفیت عقلی اور حیوانی زندگی رکھنے والی ہے، اس میں وہ ساری کیفیتیں سما جاتی ہیں، جن کا میں نے ذکر کیا۔ اور کسی چیز سے اس کی گنجائش کا دائرہ تنگ نہیں ہے، اسی کے ساتھ "باہم ایک دوسرے کے ساتھ ملنے کی وجہ سے نہ ان میں اختلاط اور گڑبڑ پیدا ہوتی ہے، اور نہ اس وجہ سے ان میں کوئی بگاڑ اور خرابی پیدا ہوتی ہے، بلکہ سب کی سب اپنی اصلی حالت میں محفوظ رہتی ہیں، کیونکہ ان میں ہر ایک خود اپنی ذات کے ساتھ قائم ہیں"

پھر اسی کتاب کے حصۂ یتم دہم میں لکھتا ہے۔

جتنی طبیعی صورتیں اس عالم میں ہیں، وہی اس عالم میں بھی ہیں،

البتہ جو وہاں ہیں وہ یہاں کی صورتوں سے اعلیٰ اور افضل ہیں، اور اس کی وجہ یہ ہے، کہ یہاں ان کا تعلق ہیولیٰ سے ہوتا ہے، اور وہاں وہ بغیر ہیولیٰ کے پائی جاتی ہیں، پس جتنی طبعی صورتیں یہاں ہیں، وہ وہاں کی صورتوں کے صنم ہیں، اور ان سے مشابہت رکھتی ہیں، پس وہاں بھی آسمان ہیں اور زمین ہے، جانور ہیں اور پانی ہے، ہوا ہے، آگ ہے، اور جب وہاں یہ ساری صورتیں ہیں تو کوئی وجہ نہیں کہ وہاں نباتات نہ ہوں، اس پر کوئی کہنے والا اگر یہ کہے کہ عالم اعلیٰ میں اگر نباتات ہیں، تو وہاں وہ کس طرح ہیں، یا اگر وہاں آگ اور زمین ہے، تو کس طرح ہیں، اب دو ہی حال ہے، یا تو وہاں یہ دونوں زندہ ہیں، یا مردہ، اگر یہ مانا جائے کہ وہاں بھی وہ مردہ ہی ہیں، جس طرح یہاں ان کا حال ہے، تو سوال ہوتا ہے، کہ پھر ان کی وہاں ضرورت ہی کیا ہے، اور اگر وہاں وہ زندہ ہیں، تو کس طرح زندہ ہیں؟

میں کہتا ہوں کہ نباتات کے متعلق تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ وہاں بھی وہ زندہ ہیں، اور اس کی وجہ یہ ہے، کہ نباتات میں ایک ایسی بات کارفرما نظر آتی ہے، جسے ہم زندگی سے تعبیر کر سکتے ہیں، اور جب مادی اور ہیولانی نباتات میں زندگی نظر آتی ہے تو اس کے لیے کسی نہ کسی قسم کا نفس بھی ماننا پڑے گا، اور اس بنیاد پر عالم اعلیٰ کے نباتات اس کے زیادہ مستحق ہیں، کہ اس میں زندگی کی یہ کیفیت ہو، اور اسی کو "نبات اول" سمجھنا چاہیے، البتہ یہ بات ضرور ہے، کہ وہاں کے نباتات اعلیٰ و اشرف قسم کے ہوں، کیونکہ جو بات (زندگی کے متعلق) ان نباتات میں نظر آتی ہے، یہ اسی عالم کے نباتات کی حیاتی کیفیت کا نتیجہ ہے، لیکن اسی کے ساتھ یہ بات بھی ہے، وہاں کے نبات میں زندگی کی جو کیفیت پائی جاتی ہے، وہ صرف ایک کلی امر ہے، اور یہاں کے نباتات میں

جو مختلف زندگیاں پائی جاتی ہیں یہ سب اسی کے تعلقات میں سے ہیں، اور ظاہر ہے کہ یہاں کے نباتات میں زندگی کی یہ کیفیتیں بہت سی مختلف شکلوں میں ہیں، اور یہ سب جزئی رنگ میں ہیں، الغرض اِس عالم کے سارے نباتات جزئی ہیں، اور اسی نبات کلی سے ان کا وجود موجود ہوا ہے، وہاں جب کوئی شخص کسی نبات کو تلاش کرے گا، تو اسی "کلی نبات" میں اس کو وہ مل جائے گا، اور اگر واقعے کی شکل یہی ہے، تو پھر میں کہتا ہوں کہ یہ نباتات اگر زندہ ہیں تو وہاں کے نبات کا زندہ ہونا بدرجۂ اولی ضروری ہے، کیونکہ اصل نبات تو وہی "نبات اول حق" ہے، اور یہاں کے نباتات تو دوسرے تیسرے درجے کے نباتات ہیں، کیونکہ یہ تو اسی "نبات اول" کے صنم ہیں، اور یہاں کے نباتات اسی لیے زندہ ہیں کہ وہاں کا نبات اپنی زندگی سے اس کو فیض پہنچاتا رہتا ہے،

باقی رہی وہ زمین جو وہاں ہے، آیا زندہ ہے، یا مردہ، تو اس کا جاننا اس پر موقوف ہے کہ پہلے یہ جاننا چاہئے کہ خود یہ ہماری زمین کیا ہے، جب یہ زمین اسی زمین کا صنم ہے، تو میں کہتا ہوں کہ اس زمین میں بھی ایک خاص قسم کی زندگی ہے، اور اس میں بھی ایک ایسی بات ہے، جو یہاں کارفرما ہے، پس اگر یہ محسوس زمین جو بجائے صنم کے ہے، زندہ ہے، تو پھر اس عقلی زمین کو بدرجۂ اولی زندہ ہونا چاہیئے اور اسی کو "ارض اولی" "پہلی زمین" قرار دینا چاہئے، اور یہ کہ ہماری یہ زمین اس زمین کے اعتبار سے دوسرے درجے کی زمین ہے اور اُس زمین کے ساتھ مشابہ ہے،

نیز جتنی چیزیں عالم اعلی میں ہیں، وہ سب کی سب صرف روشنی اور ضیا ہیں، کیونکہ وہ "ضوء اعلیٰ" اور "نور برتر" میں ہیں اور اسی لیے وہاں ہر ایک ہر شے کو اپنے مقابل والے رفیق میں دیکھتا ہے، اور اسی لیے ایک سب سب میں ہیں اور سب ایک میں ہیں، اور وہی ایک "کل" ہے اور وہی وہ "نور" ہے جو سب پر گزرتا ہے،

اس کی کوئی حد و نہایت نہیں ہے، اور اسی لیے ان میں ہر ایک "عظیم" اور "بڑا" قرار پایا"

یہ ہیں ارسطو کے شریف کلمات، جن کو عبدالمسیح بن عبداللہ الحمصی نے نقل کیا، اور یعقوب بن اسحاق کندی نے جن کی تصحیح کی، ظاہر ہے، کہ اس میں "مثل افلاطونیہ" کی تصریح واضح اور صاف لفظوں میں کی گئی ہے، اور یہ کہ تمام کونی اشیا جو اس عالم میں پیدا ہوتے رہتے ہیں، ان کی عالم عقل میں نوری صورتیں ہیں، اور انسان جب کلی معقولات کا ادراک کرتا ہے، تو اس کی رسائی ان ہی نوری ہستیوں تک ہو جاتی ہے، اگرچہ بدن کے ساتھ متعلق ہونے کی وجہ سے تاریکیوں اور کدورتوں کی بدولت ان کا ادراک ناقص قسم کا ہوتا ہے، جس طرح ہماری آنکھ کسی ایسی چیز کو دیکھے جو دور ہونے کے ساتھ ابر آلود اور غبار آلود فضا میں ہو، اور اسی لیے آدمی ان عقلی امور کو جو صرف انیات اور نری ہستیاں ہیں، اور جو بذات خود تشخص پذیر ہیں، اور جو صرف انوار ہیں اور بذات خود واضح و روشن ہیں لیکن اسے وہ کچھ بہم مبہم سی کلی رنگ میں نظر آتی ہیں، یعنے بہتوں پر صادق آنے کی صلاحیت ان میں پاتا ہے، جیسے دور سے کوئی ڈھانچہ یا پیکر نظر آئے، تو آدمی اس کے متعلق کبھی انسان کبھی گھوڑا کبھی درخت ہونے کا خیال کرتا ہے، لیکن چونکہ اس ڈھانچے یا پیکر کا محل وقوع متعین ہوتا ہے، اس لیے اس کے متعلق ان مختلف چیزوں میں سے بجز ایک کے اور کوئی بات سوچ نہیں سکتا۔ بخلاف ان عقلی امور اور معلومات کے کہ ان کو عدد کے اعتبار سے کثیر تصور کر سکتا ہے، اسی لیے جائز قرار دیتا ہے، کہ کثیرین پر وہ صادق آئے، کیونکہ یہاں جگہ اور وضع معین نہیں ہوتی۔

خلاصہ یہ ہے، کہ کلیت اور عموم کا سارا دارمدار وجود کے ضعف پر مبنی ہے، اور یہ بات کبھی تو اس لیے ہوتی ہے، کہ وہ شے پیکری اور شبحی وجود رکھتی ہے، خواہ اس کی یہ کیفیت ذات کے لحاظ سے ہو، یا ماہیت کے اعتبار سے، اور کبھی یہ بات اس لیے ہوتی ہے کہ جاننے والے کے سامنے "معلوم" کا تحصل اور اس کی یافت مادی رنگ کے سوا اور کسی ذریعے سے کامل طور پر محسوس نہیں ہوتی،

اور یہ جاننے والی قوت کی کمزوری اور ضعف کا نتیجہ ہوتا ہے، اور اسی کا یہ نتیجہ ہے کہ ایسے وجودی امور جو نورانی اور عقلی چمک دمک والے ہوتے ہیں، اُن کے بلا حجاب ادراک سے یہ قوت قاصر ہوتی ہے، اور ان کو بغیر کسی شک کے پردے کے وہ دیکھ نہیں سکتی کہ اس قوت کا تعلق مادّے اور ہیولیٰ کے ظلمات و تاریکیوں سے ہوتا ہے،

اجمالی بیان کے ذریعے سے مباحث کی تکمیل

قدیم حکماء اور ان کے گروہ میں یہ دعویٰ پایا جاتا ہے کہ عالم محسوس کے تمام انواع جوہری ہوں یا عرضی ان کے بالمقابل عالم عقلی میں ایک اور عقلی و مثالی دنیا ہے اب اس دعوے کی بعضوں نے یہ تعبیر کی کہ یہ لوگ مثالی پیکروں کے قائل تھے جو مقدار بھی رکھتے ہیں، اور بعضوں نے یہ خیال کیا کہ اس سے ان کا اشارہ ان علمی صورتوں کی جانب ہے جو حق تعالیٰ کے علم میں قائم ہیں، جیسا کہ مشائیوں کا مسلک مشہور ہے، وہ یہ کہتے ہیں کہ قدیم حکماء سے جو یہ بات روایت کی جاتی ہے کہ یہ صورتیں بذات خود قائم ہیں، اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ صورتیں حق تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں، اور ظاہر ہے کہ ان صورتوں کو جتنا قرب ذات حق سے ہے، اور ان کا ٹھیراؤ جس قدر خدا کی ذات سے ہے، ایسا تعلق خود ان کو اپنی ذات سے بھی نہیں ہے، اس لیے کہ انکی نسبت اپنی ذات کیطرف امکان کی ہے، اور اپنے قیوم یعنے حق تعالیٰ سے ان کو وجوب کی نسبت ہے

اور بعضوں کا خیال ہے، کہ ان حکمائے قدیم کی مراد، رب النوع ہے، جو طلسم کا صاحب ہوتا ہے، کیونکہ ہر جرمی نوع، اور برزخی طلسم، کے لیے ایک عقل ہوتی ہے، جو اس جرمی نوع اور برزخی طلسم کو سنبھالے ہوئے اور تھامے ہوئے ہوتی ہے، اور ان کے لیے ایک نور ہوتا ہے، جو ان کی تربیت و پرداخت کرتا ہے، اور اس عقل اور نور کی کلیت کے معنے یہ نہیں ہیں، کہ وہ بہتوں پر صادق آتا ہے، کیونکہ وہ اجرام کے، جزئیات اور برزخوں کے اشخاص پر صادق نہیں آتا، اس لیے کہ وہ تو مادّے سے پاک نوری ہستیاں اور عقول مقدسہ ہیں، پس ان کی کلیت کے فقط یہ معنے ہیں کہ نوعی طلسم کے تمام اشخاص اور افراد کے ساتھ ان کے فیض اور بخشش کا تعلق مساوی ہے،

اور بعضوں نے یہ توجیہ کی ہے، کہ ان کا مقصد ان عقلی صورتوں سے

اس عالم کی یہی مادی اور ہیولانی صورتیں ہیں، لیکن انھی مادی اور ہیولانی صورتوں کو عقلی صورتیں ایک خاص شرط اور اعتبار کی بنیاد پر قرار دیا جاتا ہے، یعنے مبدءِ اول (حق تعالیٰ) کے سامنے ان مادی صورتوں کو جو حضور اور ظہور حاصل ہے، اور خدا کے سامنے جو یہ کھڑی رہتی ہیں، اور علم الٰہی سے ان کی ذاتیں جو کسی طرح غائب نہیں ہوسکتیں، اس اعتبار سے انھی کو عقلی صورتیں کہدیتے ہیں، کیونکہ اس اعتبار سے گویا وہ مادے سے مجرد ہوتی ہیں، اور زمانی قیود، اور حسی ہیئتوں، مادی آلودگیوں سے پاک ہوتی ہیں، کہ اس وقت یہ چیزیں حق تعالیٰ کے آگے شہود و حضور سے مانع نہیں ہوتیں، پس یہ صورتیں حق تعالیٰ کے لیے اسی طرح کے معلومات ہیں جس طرح تمام کلیات اور مجردات خدا کے سامنے حاضر و موجود ہیں،

میں کہتا ہوں کہ یہ ان بڑے بڑے جلیل القدر حکما، اور دنیاوی آلائشوں سے پاک برگزیدہ نفوس مخلوقات اور ان کی آفرینش کے اصل مقصد تک پہنچنے والے اصحاب نے در اصل یہ فیصلہ فرمایا ہے، کہ اشیا سے جو صورتیں عقل حاصل کرتی ہے، مادے سے مجرد ہوکر بذات خود قائم ہوتی ہیں اور اسی وقت ان کی یافت اہل عقل و ارباب عرفان کو ہوتی ہے، یعنے مادے سے مجرد اور پاک کر کے عقل جب ان کو حاصل کرتی ہے، تب ان کے عقول کو ان صورتوں کی معرفت حاصل ہوتی ہے، بہرحال ان صورتوں کے لیئے اس قسم کا وجود ضرور ثابت ہوتا ہے، اب یا تو ان کا قیام بذات خود ہوتا ہے، یا ہمارے کسی ادراکی دعلمی محل میں وہ پیوست اور حلول ہوتی ہیں، شق ثانی باطل ہے، ورنہ چاہئے کہ پھر یہ صورتیں اپنے محل سے یعنے نفس سے غائب نہ ہوں، خصوصاً ایسے نفوس سے، جو پاک وصاف ستھرے ہوں، نیز ان کے حلول کی کیفیت بھی تو معلوم نہیں، اس پر اگر یہ کہا جائے، کہ جس وقت یہ صورتیں نفس سے غائب ہوتی ہیں، اس وقت وہ نفس میں موجود نہیں رہتیں، اور نہ اس کے ساتھ ان کا قیام ہوتا ہے، بلکہ ایسی حالت میں ان کا قیام ایک ایسے عقلی جوہر میں ہوتا ہے، جو معقولات اور معلومات کا خزانہ ہے، پھر جب نفس کو اس عقلی جوہر سے کسی قسم کا اتصال حاصل ہوتا ہے، اور نفس اس کی طرف توجہ کرتا ہے، تب اس صورت کا علم اس کو پھر حاصل ہوجاتا ہے، کیونکہ

نفس اس وقت اس صورت کے علم کا مستحق ہو جاتا ہے۔
میں کہتا ہوں کہ قطع نظر ان خرابیوں کے جو اس نظریے میں پیش آتی ہیں یعنی نفس میں صورتوں کے چھپنے کا نظریہ، جہاں اس میں وہ خرابیاں ہیں جن کا ذکر پہلے بھی آچکا ہے، اب ایک اور خرابی یہ لازم آتی ہے، کہ ایسے حقائق اور انواع جن کی ذات میں کثرت ہے، اور جو وجود میں باہم ایک دوسرے کے ہم سر ہیں، ان کی صورتوں کا نقش عقلی جوہر میں قائم ہو، کہ یہ بالکل بے بنیاد اور غلط بات ہے، اس لیے کہ عقلی مبادی میں اپنے ماتحت کی صورتوں کا منطبع ہونا، درست نہیں ہو سکتا، کیونکہ ایسی صورت میں اعلیٰ کو ادنیٰ سے فائدہ اٹھانے والا ماننا پڑے گا، اور یہ کہ اعلیٰ سافل سے اثر پذیر ہو، ادنیٰ کے ذریعے سے اعلیٰ اپنے کمالات حاصل کرے، قدما اس کے محال ہونے کا دعویٰ نہایت شد و مد سے کرتے ہیں، یہ ان قدما کا خیال ہے، جو معلم اول کے ماننے والے اور اس کے متبعین میں ہیں، پس اب یہی صورت باقی رہتی ہے، کہ جوہر عقلی پر ان صورتوں کا فیضان اوپر سے ہوتا ہے، اگر یہ تسلیم کیا جاتا ہے، تو اب یہ خرابی پیش آتی ہے، کہ "واحد حق" سے کثیر چیزوں کا صدور ہو یا حق تعالیٰ کی ذات میں اشیا کی صورتوں کا حصول ہے، یہ ماننا پڑے گا، حالانکہ حق تعالیٰ کی ذات اس سے بلند و برتر ہے، اور یہ ساری باتیں اشراقی حکما کے نزدیک نہایت ہی ناگوار و ناجائز ہیں۔
نیز اس بنیاد پر یہ تسلیم کرنا پڑے گا، کہ جس وقت نفس ان صورتوں کی ذات کو اور ان کے حقائق کا ادراک کرے اس وقت ان صورتوں کے محل اور ان کے حلول کی جو کیفیت ہو، وہ بھی نفس سے غائب نہ ہو، کیونکہ علم تو نام ہی اس کا ہے، کہ مجرد ذات کے سامنے سے چیز اوجھل اور غائب نہ ہو، اور جو چیز غائب نہ ہو، اس کے محل کا نہ غائب ہونا، اشراقی طور پر نہیں، بلکہ یوں بھی ضروری ہے، اور اسی طرح حلول کی جو کیفیت محل میں ہو، اس کو نہ غائب ہونا چاہیئے، کہ یہ اس کے وجود اور پائے جانے کا ایک طریقہ ہے، جس طرح اس کو فرض کیا گیا ہے، (اور چونکہ ایسا نہیں ہے) اس لیے ثابت ہوا کہ یہاں ایسے کلی امور موجود ہیں، جو بذات خود قائم ہیں، یعنی ان کا وجود کسی محل میں نہیں ہے

اور وہ اپنے تمام مادی جزئیات اور کلیات پر منطبق ہیں جب ان کلیات کو تجرد اور بعدم تجرد دونوں اعتبار سے نہ لحاظ کیا جائے، اور جب جزئیات کو ان کے مادے اور تشخصی قیود، اور محسوس کونی صفات سے مجرد اور پاک فرض کیا جائے، الغرض ان کلی امور کے اشتراک کی شکل وہی ہوتی ہے جو ان صورتوں کے اشتراک کا حال ہے، جو ذہن کے ساتھ قائم ہوتی ہیں، اور ان کی کلیت اسی قسم کی ہوتی ہے جیسے ان ذہنی صورتوں کی کلیت ہوتی ہے، اور اس طرز تعبیر پر وہ خرابیاں قطعاً پیش نہیں آتیں، باقی عام کتابوں میں جو یہ بات پائی جاتی ہے، کہ خارج میں کلی کا وجود بحیثیت کلی ہونے کے ناممکن ہے، تو ان ہی دلائل سے کلی کے وجود کو ذہن میں بھی ممتنع ٹھیرایا جاسکتا ہے

ایک عقدے کی گرہ کشائی

مُثل اور تعلیمات کو باطل کرتے ہوئے شیخ رئیس نے الٰہیات شفا میں بھی اسی قول کا ذکر کیا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے

"کہ اگر تعلیمی ہستیوں (یعنے مقداری موجودات) کے لیے ایک اور ایسا تعلیمی وجود فرض کیا جائے، جو اس محسوس تعلیمی وجود کے سوا ہو، تو اب سوال ہوتا ہے" کہ محسوسات میں کوئی تعلیمی وجود ہے یا نہیں، اگر کوئی محسوس شے تعلیمی نہیں ہوتی، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ کوئی مدوّر (گول) مربع محسوس ہی نہ ہو، اور جب یہ محسوس ہی نہ ہوں گے، تو پھر ان کے اثبات کا آخر طریقہ کیا ہوگا، بلکہ وہ چیز بھی تو باقی نہیں رہے گی، جس کی وجہ سے ان کا خیال ہمارے اندر پیدا ہوتا ہے، کیونکہ جس شے سے ان کا تخیل پیدا ہوتا ہے، وہ تو ایسا موجود ہوتا ہے، جو محسوس ہو، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ اگر ہم کسی ایسے شخص کو فرض کریں جس نے کسی چیز کو محسوس نہیں کیا ہو، تو قطعاً اس شخص کے متعلق ہم یہ بھی حکم لگائیں گے۔ کہ وہ نہ کسی چیز کا خیال کر سکتا ہے اور نہ کسی بات کو سمجھ سکتا ہے، ماسوا اس کے کتنی مقداری ہستیاں ہیں جن کا وجود ثابت شدہ ہے، بہرحال اگر یہ مقداری ہستیاں دائرۂ محسوسات میں بھی پائی جاتی ہیں، اور جب پائی جائیں گی، تو وہ بھی منجملہ طبائع کے ایک طبیعت ہوگی، اور اس طبیعت کی خاص حیثیت ہوگی،

اب سوال ہوتا ہے کہ اس مقداری ہستی کی ذات جو محسوسات کے ذیل میں پائی جاتی ہے، اس کو اس مقداری وجود سے جو مفارق اور عالم حس سے جدا ہے، کیا نسبت ہوگی، یعنے معنے اور حد (تعریف) کے لحاظ سے اس کے ساتھ متحد ہوگی، یا مبائن اور علٰحدہ ہوگی، اگر شق ثانی کو تسلیم کرلیا جائے یعنے یہ کہ دونوں ایک دوسرے سے مختلف ہیں، تو لازم آتا ہے کہ وہ مقداری ہستیاں جو محسوس نہیں بلکہ معقول ہیں، یا ان تعلیمی امور کے بالکل مغائر ہوں جنھیں ہم سوچتے اور سمجھتے ہیں، اور ایسی صورت میں ان کے اثبات کے لیے ایک مستقل دلیل و بحث کی ضرورت ہوگی، پھر اس کے بعد ان کے ان حالات پر نظر ممکن ہے، جو مفارقت اور تجرد کی بنیاد پر ان کو ثابت ہوتے ہیں، اور وہ طرز عمل قطعاً غلط ہو جائے گا، جو اس وقت ہے کہ ان تعلیمی ہستیوں کے اثبات سے بے نیاز ہو کر لوگ صرف ان کی مفارقت اور تجرد کی بحث میں مشغول ہو جاتے ہیں،

اور اگر یہ دونوں تعلیمی ہستیاں حدّ (تعریف) و معنے میں مشترک اور باہم ایک دوسرے کے مطابق ہیں، تو اب سوال ہے کہ وہ تعلیمی وجود جس کا تعلق محسوسات سے ہے، یہ تعلق اس کو کس بنیاد پر پیدا ہوا، آیا یہ اس کی طبیعت اور حدّ کا نتیجہ ہے، تو پھر ایسی چیز جس کی حد بھی وہی ہو، جو اس کی ہے، وہ عالم محسوس سے مفارق اور جدا کس طرح ہو سکتی ہے، اور اگر اس کا یہ تعلق محض کسی بیرونی سبب کا نتیجہ ہے، تو ظاہر ہے کہ اس محسوس تعلیمی وجود کی حقیقت گویا اس صفت کی موصوف و معروض ہوگی، یعنے ماننا پڑے گا، کہ یہ ایسی حقیقت ہے، جو اس تعلق سے مانع نہیں ہے تو پھر یہ ماننا پڑے گا، کہ ان مفارقات کی ایک شان یہ بھی ہو سکتی ہے، کہ وہ مادی بن جائیں، اسی طرح ان میں جو مادی ہیں، ان کی بھی ایک شان یہ ہو کہ مفارق اور مجرد ہو جائیں،

اور یہ اس مسئلے کے خلاف ہے، جس پر حکما متفق ہوئے ہیں اور اسی مسئلے پر ان کی کل "رائے" کی بنیاد قائم ہے،

علاوہ اس کے ایک سوال یہاں اور پیدا ہوتا ہے، وہ یہ ہے کہ ان تعلیمی ہئیتوں میں جو مادی وجود ہے، یہ کسی ایسے مفارق وجود کا، جو اس کے سوا ہو، اپنی حقیقت اور طبیعت کے اعتبار سے مع اپنے عوارض کے محتاج ہے، یا نہیں، اگر محتاج ہے، تو پھر لازم آتا ہے کہ اس کا جو تعلیمی مفارق وجود ہے، وہ بھی اس مفارق کا محتاج ہو، اور اگر یہ مادی تعلیمی وجود مفارق کا محتاج اپنی حقیقت اور طبیعت کے اقتضا سے نہیں ہے، بلکہ یہ احتیاج بھی ان عوارض کا نتیجہ ہے، جو اس کو عارض ہیں، بایں معنے کہ اگر یہ عوارض نہ ہوں، تو پھر مفارق کی جانب ان کو یہ احتیاج بھی نہ ہو، بلکہ خود ان مفارقات کا بھی وجود ان کے لیے ثابت نہ ہو،

اگر یہ تسلیم کرلیا جائے۔ تو گویا یہ ماننا ہے، کہ کسی شے کی عارضی صفت ایک ایسی بات کو ضروری ٹھیراتی ہے، جو خود اس شے سے پہلے بھی ہے، اور اس سے مستغنی وبے پروا بھی ہے، نیز مفارقات کے متعلق لازم آتا ہے، کہ وہ اس عارض کے محتاج ہو جائیں، اور ایسے محتاج کہ ان کے وجود کو یہی عارض وجوب عطا کرتا ہے،

پس اگر بات یہ نہیں ہے، بلکہ واقعہ یہ قرار دیا جائے کہ یہی مفارقات اس مادی ہستی کے وجود کو وجوب عطا کرتے ہیں اور اسی کے ساتھ اس کے عارض کو بھی، پس عارض کے متعلق معلوم ہوا کہ وہ نہ غیر کو وجوب عطا کرتا ہے اور نہ خود اپنی ذات کے ساتھ یہ کرتا ہے، اور طبیعت (محسوس ومفارق) دونوں میں متحد ہیں،

اور اگر اس مادی تعلیمی ہستی کو مفارقات کا محتاج نہ سمجھا جائے، تو پھر لازم آتا ہے کہ ان مادی تعلیمی ہستیوں سے مفارقات کو کسی قسم کے سبب اور علت ہونے کا تعلق نہیں ہے، پھر ان مفارقات کا مبادی اولیٰ ہونا بے معنے ہو جاتا ہے، بلکہ یہ بھی لازم آتا ہے، کہ یہ مفارقات ناقص ہستیاں ہوں، کیونکہ ان مادی تعلیمی ہستیوں کے ساتھ جو چیز متصل ہوتی ہے، وہ اس میں مختلف قوتیں اور مختلف افعال کو پیدا کرتی ہے، اور ظاہر ہے کہ انسانی شکل کا ایک سادہ ڈھانچہ، اور ایک وہ انسان جو زندہ اور متحرک چلتا پھرتا ہے، کیا دونوں برابر ہو سکتے ہیں (ابن سینا کے بجنسہ الفاظ ختم ہو گئے)

میں کہتا ہوں کہ پہلی دلیل کا خلاصہ یہ ہے، کہ "ایک ایسی حقیقت" جس کی حد (تعریف) ایک ہی ہو، اور جس کی ماہیت بھی ایک ہی ہو، ظاہر ہے کہ ایسی حقیقت کے مختلف افراد، مادے سے مجرد ہونے یا جسم کے ساتھ متعلق ہونے یعنے تجرد و تجسم، یا (مادے) کے محتاج ہونے یا اس سے بے نیاز ہونے، یا محسوس ہونے یا معقول ہونے میں باہم مختلف نہیں ہو سکتے، کوئی شبہ نہیں ہے کہ کلی متواطی کی حد تک یہ بات درست ہو سکتی ہے، لیکن کلی مشکک کے متعلق بھی یہی دعویٰ کرنا کیسے صحیح ہو سکتا ہے، نیز یہ دعویٰ اس پر مبنی ہے، کہ پہلے یہ ثابت ہو، کہ ذات اور ذاتی بحیثیت ذات و ذاتی ہونے کے حقیقت اور ماہیت کے لحاظ سے متفاوت نہیں ہوتے، اور اس کا حال پہلے معلوم ہو چکا ہے، اور واقعہ بھی یہی ہے، کہ اس مقام میں جو امر سب سے زیادہ قابل بحث اور اہمیت رکھتا ہے، وہ تو یہی مسئلہ ہے، اسی پر ساری بحثوں کا مدار ہے، متقدمین کے خدا جانے کتنے قاعدے محض اس پر مبنی ہیں کہ ان کے نزدیک کسی ایک ماہیت کا خود اپنی ذات کی حیثیت سے کامل ہونا ناقص ہونا، غنی ہونا محتاج ہونا، اس طور پر جائز ہے، کہ اس ماہیت اور اس کے فقر و غنا کمال و نقص کے درمیان میں کسی جاعل اور کاریگر کی کاریگری کو دخل نہیں ہے، بلکہ اس میں جو غنی ہے یہ غنا خود اس کی ذات کا اقتضا ہے، اور جو محتاج ہے، وہ خود اپنی ذات کی

اقتضا سے محتاج و فقیر ہے، پس جس نے فقیر کی ذات کو بنایا، اسی نے اپنے اسی جعل اور کاریگری سے اس کو فقیر بھی بنایا، یعنے فقیر کی ذات کو فقیر بنانے کے لیے کسی جداگانہ عمل کی ضرورت نہیں ہوتی، گویا ان میں جو فقیر ہوتا ہے وہ خود اپنی ذات کی جہت سے فقیر اور جاعل کا محتاج ہوتا ہے، نہ یہ کہ یہ احتیاج اس میں فقیر ہونے کی وجہ سے پیدا ہوا، یعنے فقیر کو اس ذات پر جب محمول کیا جاتا ہے، تو اس حمل میں کسی جاعل کو دخل نہیں۔

اور اس کی دوسری دلیل کا خلاصہ یہ ہے، کہ کسی ایک حقیقت کے افراد میں یہ تعلق نہیں ہوتا کہ ان میں بعض سبب ہوں، اور بعض مسبب، اور یہ کہ اگر کسی معلول کو خود اس کی ذات کے اعتبار سے اپنی ہی نوع کے کسی اور فرد کا معلول ٹھیرایا جائے گا، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ جو فرد علت ہے وہ کسی دوسرے فرد کا معلول ہو، اور اسی طرح بات آگے بڑھے گی، پھر اس کا انجام یا دور یہ ہوگا، یا تسلسل پر، جو دونوں محال ہیں اور یہ دلیل بھی اس پر مبنی ہے کہ ایک ہی طبیعت تقدم و تاخر اولیت اور آخریت بے نیازی، نیازمندی یعنے فقر و غنا میں متفاوت ہو، ایسا ہونا ناممکن ہے۔

(فائدہ) یہاں پر جاننے کی یہ بات ہے، کہ افلاطون اور ایرانی فلاسفہ اور قدیم یونانی حکما سے یہ منقول ہے، کہ نوعیات مادے سے پاک اور جدا ہوتی ہیں، اور یہ کہ طبعی اجسام کے حقائق کی جوہری صورتیں مجرد ہوتی ہیں، لیکن تعلیمی اور مقداری ہستیاں، تو یہ ان کے نزدیک مادی ہوتی ہیں، اگرچہ ان کی تعریف مادے کے ذکر سے پاک ہوتی ہے، لیکن باوجود اس کے یہ ناممکن ہے، کہ کوئی بعد پایا جائے اور مادے میں نہ ہو۔

جس کی دلیل وہی ہے جو آگے آرہی ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے، کہ اگر کوئی ایسا بُعد پایا جائے گا، تو وہ متناہی ہوگا یا غیر متناہی، دوسری شق باطل ہے، کہ قار و غیر قار مقداروں کا غیر متناہی ہونا محال ہے، جیسا کہ عنقریب اس کی پوری تفصیل آگے آتی ہے، میرا مقصد یہ ہے، کہ میں اس کو محال اس بنیاد پر نہیں قرار دیتا، جس بنیاد پر شفا میں اس کو محال ٹھیرایا گیا ہے، یعنے دلیل کی جو یہ تقریر

کی گئی ہے، کہ تجرد کے وقت اس بعد کا غیر متناہی ہونا کس بات پر مبنی ہے، اگر یہ اس لیے ہے کہ اپنی طبیعت اور ماہیت کے اعتبار سے وہ مجرد ہے، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے، کہ پھر ہر بعد کو غیر متناہی ہونا چاہئے، اور اگر غیر متناہی ہونے کی صفت اس بعد کو اس لیے لاحق ہوئی ہے کہ وہ مادے سے مجرد ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ حصر اور محدودیت نیز صورت کا افادہ مادے کی جانب سے ہوتا ہے، اور یہ دونوں صورتیں محال ہیں، جیسا کہ تم جان چکے ہو، کہ یہ دلیل ان چیزوں میں نہیں چلتی، جو کمال اور نقص میں متفاوت ہوتی ہیں، اور ظاہر ہے، کہ مقداری وکیفیاتی اشیا اسی قبیلے کی چیزیں ہیں، اور پہلی صورت اس لیے بھی ناممکن ہے، کہ کسی بعد کا محدود حد میں اپنے تجرد کے وقت میں محصور اور گھرا ہوا ہونا، اور کسی خاص مقدار کی شکل کے ساتھ متشکل ہونا، یہ بات بغیر اس کے نہیں ہو سکتی، کہ خارج سے کوئی انفعال اور تاثر اس کو عارض ہو، اور انفعال وتاثر کے متعلق تم کو عنقریب یہ معلوم ہوگا کہ یہ بالذات مادے کے عوارض ولواحق میں ہے، پس یہ بعد جس کو مجرد فرض کیا گیا تھا، مادے سے مجرد اور جدا نہ رہا، اور یہ خلاف مفروض ہے، ان دونوں مذکورۂ بالا دلیلوں کا ذکر اگرچہ شیخ نے ان لوگوں کے مقابلے میں کیا ہے، جو تعلیمی اور مقداری ہستیوں کے مجرد اور مادے سے مفارق ہونے کے قائل ہیں، لیکن واقعہ یہ ہے، کہ یہ دونوں دلیلیں شیخ کی جانب سے مجرد ومفارق صورتوں کے باطل کرنے میں بھی جاری ہوتی ہیں، اور جو لوگ صورتوں کے مجرد ہونے کے قائل ہیں، ان کے مذہب پر ان دلیلوں سے اعتراض وارد ہوتا ہے، اور میں نے ان لوگوں کی طرف سے جو "مثل افلاطونی" اور "مجرد صورتوں" کے قائل ہیں، ان دلیلوں کا جواب بھی دیا ہے۔

روشنی بخش بیان اگر تم الٰہی اسرار کے سمجھنے کے قابل ہو، اور صحیح وحق علوم کے ادراک کی تم میں اہلیت ہے، تو تم یقین کر سکتے ہو، اور اس کو جان سکتے ہو، کہ اس عالم ادنیٰ (پست دنیا) میں جہاں کہیں بھی کوئی قوت وکمال، یا ہیئت وجمال پایا جاتا ہے، دراصل یہ سب عالم بالا واعلیٰ کے

ظلال وسائے ہیں، یا ان کی تمثالی وعکسی صورتیں ہیں، جو اس دنیا میں آ کر پست ہو گئیں، اور ان میں کدورت پیدا ہو گئی، اور جرمیت وجسمیت کا ظہور ان میں ہو گیا۔ حالانکہ وہی اس سے پہلے نہایت صاف و پاک ستھرے اور ہر قسم کے نقص اور عیوب سے پاک تھیں، ان میں کسی قسم کی کدورت، یا زنگ کا رنگ نہ تھا، ہر قسم کی آفتوں، اور کوتاہیوں، نقصان اور بگاڑ، بربادی وتباہی سے وہ منزہ ومجرد تھیں، بلکہ واقعہ تو یہ ہے، کہ ساری خلقت، اور کائنات کی ساری صورتیں، یہ وجود حقیقی کے آثار اور نور قیومی کے انوار ہیں، وہی حقیقی وجود جمال مطلق جلال اتم کا سرچشمہ ہے، اور معشوقوں کی صورتیں اور جسمانی و روحانی موجودات کے سارے محاسن اور خوبیاں، اس دریائے جمال کی نسبت سے صرف قطرے کی حیثیت رکھتی ہیں، اور عظمت وجلال کے اس آفتاب کے مقابلے میں ان کی ہستی ذرہ سے زیادہ وقعت نہیں رکھتی، اور اگر اس وجود مطلق کے انوار، اور اس کی شعاعیں، ان ظاہری موجودات میں نہ ہوتیں تو وہ جو نور الانوار ہے، یعنے وجود مطلق الٰہی ہے، اس تک رسائی نہیں ہو سکتی تھی، کیونکہ نفس انسانی کسی ایسے مجازی محبوب کے ساتھ جب مبتلا ہوتا ہے، جو ایک لحاظ سے اپنے اندر حقیقی وجہ کا پہلو بھی رکھتا ہے، تو در اصل اس وقت اس کی توجہ اس محبوب مطلق حقیقی ہی کی طرف ہوتی ہے، جو ہر شے کا صمد اور مرجع ہے، اور ہر زندے کا ٹھکانہ ہے، پس خود حضرت حق کی کریم ذات اس شخص کی سرپرست ہو جاتی ہے، وہی ذات جو تمام انوار کا سرچشمہ ہے، اور تمام آثار کا معدن ہے، اور یوں اس کی رسائی درگاہ الٰہی تک ہو جاتی ہے، اور اس کا باطن حق تعالیٰ کے نور سے روشن ہو جاتا ہے، اور اس کے بعد کلی امور کو وہ دریافت کرتا ہے، اور عقلی مجرد صورتوں کی یافت اس کو میسر ہوتی ہے، کیونکہ اب تو وہ خود ایک ایسی عقل بن جاتا ہے، جو کلیات کا ادراک کرتی ہے۔

کیا تم کو ذات حق کے ان انوار کا احساس نہیں ہوتا، اور ان کے ان آثار کو تم نہیں دیکھتے ہو جن کا (ملکوت) سے عالم ملک میں تنزل ہوا ہے،

اور اپنے عقلی و روحانی درجے سے باوجودیکہ وہ گرے ہوئے ہیں، لیکن پھر بھی جب جزئیات کی صورتوں میں ان کا ظہور ہوتا ہے اور حسن و لطافت یا ناز و ادا کی ان سے نمائش ہوتی ہے، تو باوجود اس کے کہ جسمانی تاریکیوں کی اختلاط کی بدولت مادی کثافتوں سے وہ آلودہ ہوتی ہیں، لیکن پھر بھی کس طرح عقلیں ان کو دیکھ کر دنگ ہو جاتی ہیں، اور دانش اور دانشمند دونوں بحرِ حیرت میں غوطہ کھانے لگتے ہیں، اور جن کے دل میں ان کی طلب پیدا ہو جاتی ہے، وہ بیچارے کن مصیبتوں اور فتنوں و محنتوں میں مبتلا ہو جاتے ہیں، اسی سے تم اندازہ کر سکتے ہو کہ جمالِ مطلق ذاتی اور وہ الٰہی نور جو انتہائی عظمت، اور غایت کبریائی کے ساتھ چمک رہا ہے، اس کا حال کیا ہو گا، عقلوں کے لیے اس کمال میں دہشت و حیرت کا کیسا سرمایہ ہو گا، جس کا احساس قلوب کو ستر ہزار نورانی اور ظلماتی پردوں سے ہو رہا ہے، جیسا کہ خود اس کے رسول (علیہ السلام) سے مروی ہے "کہ اللہ تعالیٰ کے لیے نور اور ظلمت کے ستر ہزار حجاب ہیں، اگر اللہ تعالیٰ ان پردوں کو ہٹا دے تو اس کے چہرے کی روشنی ان تمام چیزوں کو جلا ڈالے جہاں تک اس کی نگاہ اس کی خلقت میں پہنچ سکتی ہے" اور اسی سے تم اس حدیث کا مطلب بھی سمجھ سکتے ہو، جس میں ہے کہ دنیا کی آگ جہنم ہی کے آگ سے نکلی ہے، لیکن ستر دفعہ پانی میں دھوئی گئی، تب دنیا میں اتری اور اسی پر نور کو قیاس کرو، کہ باوجود روشن ہونے اور روشن کرنے کے پھر اس کی پردہ پوشی یا حجاب کے کیا معنے ہیں، یعنے اگر اس نور کو اتنے پردوں میں پوشیدہ نہ کیا جاتا، تو پھر عالم کا وجود ہی ناممکن تھا، پھر نہ ذوق ہوتا، اور نہ شہود، کیونکہ اس نور کی اصلی چمک سے تو ساری چیزیں جل اٹھتیں، گویا جس طرح یہ جسمانی نار (آگ) جس کی حرارت و گرمی اس کی نوعی صورت کی تابع ہوتی ہے، اگر یہ اللہ تعالیٰ کے معنوی قہر کی آگ کی چنگاری ہے، جو تنزل اور پستی کے بہت سے مراتب طے کرنے کے بعد دنیا میں ظاہر ہوئی ہے، یعنے جس طرح اس معنوی آگ کا ظہور پہلے نفس کے مرتبے میں غصے کی صورت میں ہوتا ہے، کیونکہ بسا اوقات انتہائی غصے کی وجہ سے بعض اخلاط اس طرح جل جاتے ہیں، کہ گویا اتنی تیزی کے ساتھ

لکڑی بھی آگ کے شعلوں میں نہیں جلتی، حالانکہ ان اخلاط میں کافی رطوبت ہوتی ہے۔ یہاں سے ایک بات تم کو معلوم ہوئی ہو گی، یعنے ہر گرم کرنے والی چیز کے لیے ضروری نہیں ہے کہ وہ خود بھی گرم ہو۔

اسی طرح وہ سارے انوار، جو آفتاب و ماہتاب، اور دیگر ستاروں میں محسوس ہوتے ہیں، یہ دراصل اللہ تعالیٰ کے معنوی الطاف کے ظلال اور سایے ہیں اور ملکوتی درخشانیوں کے آثار، اور اس کے جمال کی یہ کرنیں ہیں، جن کی امداد خلق کے عالم میں پہنچ کر یہ حالت ہو گئی ہے۔

عقلی بیداری گذشتہ قاعدوں، اور ضوابط میں جن لوگوں نے غور کیا ہے اور جن کے قلوب ان کے سوچنے سے روشن ہو چکے ہیں، اور ان کی عقل سے تاریکی کا ازالہ ہو چکا ہے، ان پر یہ بات پوشیدہ نہیں رہ سکتی، کہ نفوس انسانی کی سرشت میں بدن کی خوبصورتی اور جسمانی حسن کا جو عشق ودیعت کیا گیا ہے، اور مادی اشیا و اجرام کی زیبائیاں دلوں کو جو بھاتی ہیں اس کی سب سے بڑی غرض یہ ہے کہ غفلت کی نیند اور جہالت کے خواب سے لوگوں کو بیدار کیا جائے، اور یہ دراصل ایک قسم کی ریاضت اور ورزش بھی ہے جس سے مقصود یہ ہے، کہ جسمانی امور، اور مادی اصنام، اور نقلوں کے ذریعے سے روحانی خوبیوں کا ظہور ہو، اور عقلی فضائل و کمالات، الٰہی انوار اور کیفیات ان راہوں سے بے نقاب ہوں، گویا اس طریقے سے اُدھر راہنمائی کی جاتی ہے، کہ (ان جسمانی اور فانی خوبیوں سے) آدمی ان کے اصل جوہر تک رسائی حاصل کرے، اور حسن کے عنصر کی قیمت اس پر ظاہر ہو، تاکہ اس عالم کی خوبیاں اس پر واضح ہوں، اور انجام کی بہتری کی راہ نکل آئے، تفصیل اس اجمال کی یہ ہے، کہ وہ ساری خوبیاں، اور زیبائیاں، اور وہ کل چیزیں جن کی خواہش نفوس میں پیدا ہوتی ہے، جنھیں ہم مادی اجرام کے بیرونی سطح پر مشاہدہ کرتے ہیں، اور جو بدن کی کھالوں پر ہمیں نظر آتی ہیں، دراصل یہ خاص قسم کے کچھ رنگ اور نقش و نگار ہیں، جن کو انواع کے ارباب یعنے وہ فرشتے جن کے ساتھ مادے اور عناصر کی تربیت و پرداخت متعلق ہے، وہی ان انواع کے افراد میں ان چیزوں کو نمایاں کرتے ہیں،

تاکہ نفوس انسانی ان کو دیکھ کر ان کی طرف متوجہ ہوں، اور ان کے ساتھ ان کو دلچسپی پیدا ہو، پھر اس کے ذوق و شوق میں وہ ان کی جستجو میں مشغول ہوں اور ان امور میں غور و فکر کے بعد ان میں صلاحیت پیدا ہو کہ آلودگیوں سے پاک اور گندگیوں سے جو مصفا اور جو حسن و خوبی کا ہے، اس کو انھی جسمانی محاسن سے چھانٹ کر الگ کر سکیں، اور کثیف چھلکے کے اندر سے لطیف مغز کو نکالیں، یعنے جزئیات سے کلیات کو حاصل کریں، اور محسوسات سے عقلیات کی یافت ان کو میسر ہو، اور اس کے بعد آخرت و انجام کے لیے دنیا کو چھوڑنے پر آمادہ ہو جائیں، اور یہ سب اس لیے کیا جاتا ہے تاکہ ان خوبیوں اور ان آثار و رسوم کا بالذات تصور قائم ہو، اور نفس انسانی کو ان کے ساتھ اتصال نصیب ہو، اور وہ اس کے سامنے اپنی اصلی حالت میں نمایاں ہوں تاکہ جب جسمانی شخصیتیں اس کے سامنے سے اوجھل ہو جائیں تو اس وقت وہی محبوب اور پیاری صورتیں نفس کے سامنے باقی رہ جائیں، اور ان کی روحانی صاف و پاک ستھری صورتیں اس کے آگے جلوہ آرائی کریں، اور نفس کو اپنے ان محبوبات و مرغوبات کے ساتھ بقائے دوام حاصل ہو، اور ان کے ساتھ اتصال میسر ہو جائے، جس کے بعد فراق کا اندیشہ باقی نہ رہے، اور نہ ان کے بدلنے بگڑنے کا کھٹکا ہو، اور اس وقت نفس بجائے سننے سنانے کے خود براہ راست ان کے مشاہدے سے سرفراز ہو، اور اس کی بدولت وہ فانی زنگوں کے میل جول سے آزاد ہو جائے، اور تغیر و حدوث کی غلامی سے اس کو نجات ملے۔

میں جو کچھ کہہ رہا ہوں اس کی صحت و راستی کا یقین اسی شخص کو ہو سکتا ہے، جو کسی کے عشق میں کبھی مبتلا ہوا ہو، اور پھر کسی وجہ سے اس کو اپنے اس عشقی اضطراب میں تسکین ہو جائے، یا کچھ دن کے لیے اس کا یہ محبوب اس کے سامنے سے غائب ہو جائے، اور پھر ایک زمانے کے بعد اسی محبوب کو اس وقت دیکھے جب اس کا سارا وہ حسن و جمال زمانے کے تغیرات سے بدل چکا ہو، جو کبھی اس جسم کے ظاہری خط و خال میں نظر آتا تھا، اور جسے اس محبوب کے بدن میں اس نے دیکھا تھا، اس وقت یہ شخص اس محبوب کی جانب سے

اپنی توجہ کو ہٹا کر اب اگر اس پر غور کرے کہ یہ سارے نقش و نگار، اور یہ صورتیں عہد قدیم سے موجود تھیں، تب وہ محسوس کرے گا کہ دراصل حسن و جمال کی یہ کیفیت اپنی اصلی حالت پر اب بھی موجود ہے، جس میں کسی قسم کا تغیر و تبدل واقع نہیں ہوا ہے، اس کے بعد وہ یہ پائے گا کہ وہ سب کچھ اب بھی بالکلیہ اسی حال میں موجود ہے، اس میں کسی قسم کا فساد اور بگاڑ پیدا نہیں ہوا ہے، کہ جو ان خوبیوں اور کمالات کی علت اور سبب ہے وہ باقی ہے، اور اسی کی بقا کے ساتھ ان کی بقا بھی ضروری ہے، وہ اپنے اس آفریدگار کے ساتھ قائم ہے، جو اپنی ذات کے ساتھ موجود ہے، اور اس صنم کا جو رب ہے اس کے ساتھ یہ ساری چیزیں اب بھی موجود ہیں، پس اب اس کو معلوم ہوگا کہ جن چیزوں کو وہ اس سے باہر ڈھونڈھتا تھا، وہ خود اس کی ذات، اور جوہر وجود کے ساتھ قائم ہیں، اس وقت وہ اس جسمانی محبوب کو چھوڑ بیٹھے گا، اور یقین کرے گا، کہ جن پیاری صورتوں، اور پاکیزہ خوبیوں کو وہ اس شخصی محبوب کی ذات کے ساتھ وابستہ سمجھتا تھا، دراصل وہ اس کی ذات کی حد تک محدود نہیں ہیں، اور خصوصیت کے ساتھ ان کا انحصار اسی شخصیت کے ساتھ نہیں ہے، بلکہ اس شخص کا جو اصلی جوہر ہے، اور اس کی جو واقعی ذات ہے، ان کا تعلق دراصل اسی سے ہے، اور اس لیے یہ سارے محاسن و کمالات ایک حال میں باقی رہتے ہیں، اور تغیر و تبدل کی ان میں گنجائش ہی نہیں ہے، جس شخص میں اس کو یہ حسن نظر آیا تھا، دراصل یہ شخص صرف اس اصلی حسن و جمال کی طرف راہنمائی کا کام انجام دیتا تھا، جیسا کہ تمام صنمی شخصیتوں کا حال ہے، کہ وہ عقلی انوار کے صرف نشانات ہوتی ہیں، اور نوری معانی کے لیے گویا وہ عنوان ہیں۔

پس جب کوئی صاحب فکر و نظر دانش مندان باتوں میں غور کرے گا، جو میں بیان کر رہا ہوں، تو اچانک وہ غفلت کی نیند سے جاگ اٹھے گا اور اپنی ذات کے ساتھ وہ استقلال حاصل کرے گا، اور اپنی حقیقت کے جوہر کو پالے گا، غیر سے وہ آزاد ہو جائے گا، اور اب غیر کی محبت و عشق میں

اسے جو دکھ اور تکلیف اٹھانی پڑتی تھی، اس سے نجات حاصل کرے گا، اور اس بدبختی سے نجات مل جائے گی، جس میں جو عموماً انسانی صورتوں، اور بدنی کیفیتوں یا درہم دینار روپے پیسے زر و جواہر زمین و جائداد، باغ و چمن، پھلوں، پھولوں وغیرہ جیسی مادی اجرام یا جسمانی چیزوں کی محبت و عشق میں سرگشتہ ہونے والوں کو مبتلا ہونا پڑتا ہے، ایسی تباہ و برباد ہونے والی فانی ہستیوں کی گرفت سے ان کا دل آزاد ہو جاتا ہے، جیسا کہ حق تعالیٰ کا ارشاد ہے والباقیات الصالحات خیر عند ربک ثواباً و خیر املا (اور جو اچھی چیزیں باقی رہنے والی ہیں، وہ تیرے رب کے پاس ثواب کے اعتبار سے اور آرزو کرنے کے لحاظ سے زیادہ بہتر ہیں)

پس جب نفس انسانی غفلت کی نیند سے چونک اٹھتا ہے اور جہالت کے خواب سے بیدار ہو جاتا ہے، اور اس کی بصیرت کی آنکھ کھلتی ہے، اور ایک دوسرا عالم اس کی آنکھ کے سامنے آتا ہے، اور اپنی ہستی کے سرچشمے کا علم اسے جو حاصل ہو جاتا ہے، اس کو اپنے انجام کا مشاہدہ ہونے لگتا ہے اس وقت اس کو یقین ہوتا ہے، کہ جسمانی لذائذ، اور مادی حسن و خوبی یہ سب دراصل عقلی کمالات کے عکس اور اس کی تصویریں ہیں، ان کی خود اپنی کوئی واقعی حقیقت نہ تھی، بلکہ روحانی انوار کے یہ خیالات اور پرچھائیاں ہیں، ان کی کوئی مستقل ذات نہ تھی، بلکہ ان کی کیفیت اس سراب کے مانند ہے، جو کسی میدان میں نظر آئے اور پیاسا اسے پانی خیال کرتا ہو، تا آنکہ جب وہ اس کے پاس آیا تو اس کو کچھ نہیں پاتا، اور پاتا ہے خدا کو اس کے پاس، پھر وہی اس کا حساب چکاتا ہے، (او کسراب بقیعۃ یحسبہ الظمآن ماءً حتیٰ اذا جاءہ لم یجدہ شیئاً ووجد اللہ عندہ فوفاہ حسابہ)

ایک روحانی روشنی حضرت باری عز اسمہ نے محض اپنے لطف و کرم سے ان تمام جسمانی امور کو جو محسوس ہوتے ہیں، دراصل عقلی اور روحانی امور کی مثالیں بنائی ہیں، جو ان کی طرف راہنمائی کرتی ہیں، اور ان پر دلالت کرتی ہیں، اور جو اس کی راہیں ان عقلی امور کے جاننے کی سیڑھیاں،

اور زینے ہیں، جن کی معرفت ہی دراصل ہمارے اس وجود کا مقصد ہے، جس میں نفس کو محسوسات کی دنیا میں قید کیا گیا ہے، اور جس کی بدولت وہ مادی عالم کے افق سے طلوع ہوا ہے۔

اور جس طرح یہ سارے محسوسات جن کا ہمیں اس وقت احساس ہو رہا ہے، ان کی ذاتیں عقلی امور کی محتاج و فقیر ہیں، کیونکہ یہ سب کے سب ان عقلیات کے نور کی شعاعیں ہیں، اور ان کی روشنیوں کے یہ پرتو ہیں، اسی طرح جسمانی محسوسات کی معرفت اور ان کا علم ہی نفس کی محتاجی اور اس کا افتقار ہے اور عقلی امور کی معرفت ہی اس کی بے نیازی غنا اور اس کی نعمت ہے۔

اور یہ اس لیے ہے کہ نفس جسمانی امور کے جاننے میں بدن اور بدنی آلات کا محتاج ہے، کہ ان ہی کے ذریعے سے جسمانیات تک اس کو رسائی حاصل ہوتی ہے، باقی روحانی امور تو جب نفس کو حواس کی راہوں سے بتوسط بدن ان کا علم ہو چکتا ہے، تو اس کے بعد پھر ان عقلی امور کی معرفت کے لیے خود اس کی جوہر ذات کافی ہو جاتی ہے، کیونکہ جب نفس کی ان امور تک رسائی حاصل ہو گئی، جس کے بعد وہ خود عقل و عاقل بن جاتا ہے، تو ظاہر ہے کہ اس کے بعد وہ حواس سے، اور بدنی تعلق کے واسطے سے بے نیاز ہو جاتا ہے۔

پس اے میرے دوست ابدی غنا اور بے نیازی کی تلاش میں تم اس جسمانی ہیکل اور اس کے آلات کے ذریعے سے کوشش کرو، قبل اس کے کہ تمہاری مقررہ مدت اور تمہاری معین عمر ختم ہو، اور اس جسمانی ہیکل سے تمہارا تعلق منقطع ہو۔

خبردار اس سے بچنے کی پوری کوشش کرنا، کہ تمہارا نفس حصول لذت و نعمت و کمال میں، ہمیشہ اس ہیکل کا دست نگر رہے، ایسا نہ ہو، کہ تم بھی ان لوگوں میں ہو جاؤ، جنھیں یہ کہنا پڑے گا۔

یا لیتنا نرد فنعمل صالحاً غیر الذی کنا نعمل۔	کاش! ہم پھر واپس کئے جاتے تاکہ ہم نے جو کچھ کیا اس کے سوا دوسرا اچھا عمل کرتے۔

یا تم کو برزخ میں اس وقت تک ٹھیرنا پڑے، جب تک کہ سب اٹھائے جائیں، اور اب ان کے لیے اس کا کہاں موقع ہے کہ جو یہ سمجھیں کہ ہم کب اٹھائے جائیں گے، جب تک کہ وہ فراموشی کی حالت میں غفلت سے سرشار ہو کر اپنی خواہشوں پر پلے ہوئے ہوں گے، اور طبعی بناؤ سنگار میں ڈوبے رہیں گے، آرزوؤں کے دھوکے ہیں، ان کی یہ حسی زندگی مبتلا رکھے گی، جس کی رب الارباب حق تعالیٰ نے ہمیشہ مذمت فرمائی، اور اپنی کتاب عزیز کے اکثر مقامات میں اس پر ملامت فرمائی، پھر اسی کتاب میں ان لوگوں کی بھی برائی بیان کی گئی جو ان عقلی امور سے ناواقف ہیں، اور جو بتوں یا اصنام والے ہیں، اور جو برزخ میں گرفتار ہیں، خواہ ان کی یہ برزخی حالت علوی ہو، یا سفلی ہو، وہی جن کی نگاہیں حسی امور سے آگے نہ جا سکیں، اور ان کے سوا وہ اور کسی چیز کو نہ جان سکے جیسا کہ ارشاد ہے:-

ورضوا بالحیٰوۃ الدنیا واطمانوا بہا والذین ھم عن آیاتنا غافلون	اور پست زندگی کے ساتھ وہ راضی ہو گئے اور اسی کے ساتھ مطمئن ہو کر بیٹھ گئے، وہی جو ہماری نشانیوں سے غافل ہیں۔

جس کا مطلب یہی ہے کہ وہ آخرت کے امور سے اور نعمتوں کی اس دنیا سے غافل ہیں، جس کی طرف پاک لوگوں کے قدسی نفوس کا بدن چھوڑنے کے بعد عروج ہوتا ہے، جیسا کہ قرآن مجید ہی میں فرمایا گیا ہے الیہ یصعد الکلم الطیب یعنے مومن کی روح اسی کی طرف چڑھتی ہے، آگے ارشاد ہے والعمل الصالح یرفعہ یعنے عقلی معارف نفس میں اس کی رغبت پیدا کرتے ہیں، اور وہی نفس کو اس مقام تک بلندی عطا کرتے ہیں۔

مرحلۂ پنجم

وحدت و کثرت اور اس کے لواحق کی تفصیل

یعنے

ہویت اور اس کے اقسام، غیریت اور اس کے اصناف، مثلاً مشہور تقابل وغیرہ کا بیان)

فصل

"واحد و کثیر کا بیان"

معلوم ہونا چاہیے کہ وحدت (یکتائی) وجود اور ہستی کی ایسی رفیق اور ساتھی ہے کہ وجود ہی کے ساتھ وہ گردش کرتی ہے یعنے جہاں وجود ہوگا وہاں وحدت کا ہونا ضروری ہے، کیونکہ اشیا پر صادق آنے میں دونوں برابر اور متساوی ہیں، تم جس چیز کو موجود کہو گے، اس کو واحد کہنا بھی ناگزیر ہے اسی طرح یہ دونوں قوت و ضعف میں بھی باہم ایک دوسرے کے ہم دوش ہیں، مطلب یہ ہے کہ جس کا وجود جتنا قوی ہوگا اس کی وحدت بھی اسی قدر مکمل اور تام ہوگی، اور صرف یہی نہیں بلکہ یہ دونوں اکثر احکام و احوال میں باہم ایک دوسرے کے ساتھی اور ہم نشین ہیں، اسی لیے بسا اوقات یہ خیال کیا جاتا ہے کہ ان دونوں الفاظ کا مفہوم ایک ہی ہے یعنے دونوں سے ایک ہی بات سمجھی جاتی ہے، اگرچہ یہ واقعہ نہیں ہے، بلکہ اصل یہ ہے کہ ذات کے اعتبار سے

یہ دونوں ایک ہیں نہ کہ مفہوم کے لحاظ سے،
بہر حال اب یہ مناسب ہے کہ میں وحدت اور اس کے مخصوص حالات کا ذکر کروں، مثلاً ھوھویت تجانس، تماثل، توافق، تساوی، تشابہ وغیرہ کی تشریح کردں، اور اس کے بعد پھر کثرت اور اس کے احکام کے متعلق گفتگو کی جائے، مثلاً غیریت اور خلاف وغیرہ، بلکہ واقعہ یہ ہے وحدت کا جو مقابل مفہوم ہے، اس کی بحث زیادہ تفصیل طلب ہے، کیونکہ وحدت میں تو تشابہ ہے اور کثرت کی شاخیں بہت پُرپیچ ہیں۔
اب ہم وحدت کے متعلق بحث شروع کرتے ہیں، جیسا کہ میں کہہ چکا ہوں کہ وحدت میں وجود کے بہت سے نمونے ہیں، اور اکثر احکام میں ایک دوسرے کے ساتھی ہیں، تو اسی کو پہلے بیان کیا جاتا ہے، ان مشابہ امور میں سے پہلی بات تو یہ ہے کہ وحدت کی تعریف اسی طرح ناممکن ہے، جس طرح ان تمام امور کا حال ہے جو اپنے عموم میں وجود کے مساوی ہیں، اور بغیر لزوم دور کے، یا یہ کہ شے کی تعریف میں خود اس شے کا ذکر آجائے، اس خرابی کے بغیر ان کی تعریف نہیں ہوسکتی، یہی حال وحدت کا بھی ہے، کہ لوگ اس کی تعریف میں سرگرداں ہیں، مثلاً کبھی اس کی تعریف میں کہا جاتا ہے، کہ واحد اور ایک اس شے کو کہتے ہیں کہ جو چیز جس لحاظ سے ایک سمجھی جاتی ہے، اس اعتبار سے جس کی تقسیم نہ ہوسکے، اسی کو واحد کہتے ہیں، ظاہر ہے کہ اس تعریف میں خود اس شے کا ذکر کیا گیا ہے، جس کی تعریف مقصود ہے، نیز اس میں دور بھی لازم آتا ہے، کیونکہ جس تقسیم کا اس تعریف میں ذکر کیا گیا ہے، اس کے مفہوم میں کثرت کا سمجھنا ناگزیر ہے، پھر کثرت کی یہ تعریف کی جاتی ہے، کہ وحدات (اکائیوں) کے مجموعے کا نام کثرت ہے، اور کثرت کی یہ وہ تعریف ہے، جس میں جمع و اجتماع کا ذکر کیا گیا ہے، جو بجنسہ کثرت کا مفہوم ہے، اور یہ مفہوم "وحدات کے مجموعے" میں صراحتہً اور ضمناً ظاہر ہے کہ ماخوذ ہے، جس کا مطلب اس وقت تک سمجھ میں نہیں آسکتا، جب تک کہ کثرت کا مطلب نہ سمجھا جائے، اور جب تک وحدات کی شرح نہ کی جائے، جس کا سمجھنا خود کثرت کے سمجھنے پر مبنی ہے، الغرض

تعریف کی ان دونوں خرابیوں کا لازم آنا اس صورت میں ضروری ہے اسی پر تم ان تمام تعریفوں کو قیاس کر سکتے ہو، جو ان کے متعلق کی گئی ہیں۔

پس حق یہی ہے کہ ان کے تصور کو ایسا اوّلی تصور قرار دیا جائے جس کی تعریف کی ضرورت ہی نہیں ہوتی، البتہ اس مقام پر قابل تنبیہ بات ایک رہ جاتی ہے، جس کا ذکر ضروری ہے، اور وہ یہ ہے کہ کثرت کا مفہوم خیالی قوت کے سامنے زیادہ ظاہر اور معروف ہے، اسی طرح وحدت کا مفہوم خیال میں نہیں بلکہ عقل کے نزدیک زیادہ واضح اور روشن ہے، مطلب یہ ہے کہ ذہن میں جن چیزوں کا ارتسام و انتقاش ہوتا ہے، اگرچہ ان دونوں کا شمار بھی انہی چیزوں میں ہے، لیکن کثرت کا پہلے ارتسام و انتقاش خیال میں ہوتا ہے، کیونکہ خیالی قوت میں وہی چیزیں مرتسم اور جاگزیں ہوتی ہیں، جو محسوس ہوں، اور جو چیز محسوس ہوتی ہے، وہی کثیر بھی ہوتی ہے، اور وحدت ایک عقلی امر ہے، کیونکہ معقولات یعنے جن امور کو عقل دریافت کرتی ہے، یہ عموماً امور عامہ ہوتے ہیں، اور عقل ان میں سب سے پہلے جو تصرف اور عمل کرتی ہے، وہ تقسیم کا عمل ہوتا ہے، یعنے پہلے عقل ان کو ایک امر واحد کی صورت میں سوچتی ہے، پھر ان کو اس طرح تقسیم کرتی ہے، کہ فلاں چیز ان امور کی طرف منقسم ہو سکتی ہے، اور ان امور کی طرف نہیں ہو سکتی ہے۔

الحاصل ایسی صورت میں مجھے اس کا اختیار ہے کہ ہم کثرت کی تعریف وحدت سے کریں، اور اس کی یہ تعریف عقلی تعریف ہو گی، مثلاً ہم وحدت کے متعلق یہ فرض کریں کہ بذات خود تصور میں اس کو اولیت حاصل ہے اس کے بعد اس کی تنبیہی تعریف ہم کثرت کے ذریعے سے کریں، جس کا مطلب یہ ہوگا کہ ہم یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اس لفظ سے یعنے وحدت سے میری مراد وہ عقلی شے ہے، جس کا حصول میری عقل میں اوّلی طور پر ہوا ہے، اور یہ کہ وحدت ایک ایسا مفہوم ہے، جو کثرت نہیں ہے، تو گویا پہلی صورت میں ایک خیالی مفہوم و معنے کی تعریف ہو گی، اور دوسری صورت میں ایک عقلی معنے پر، ایک خیالی معنے کے ذریعے سے تنبیہ کا کام لیا گیا، اور اس شکل میں دو کی خرابی

مرتفع ہو جاتی ہے، اس تمہید کے بعد ہم ان تعریفوں کو اس طرح ادا کرتے ہیں یعنے واحد اس کو کہتے ہیں، کہ جو چیز جس پہلو اور حیثیت سے قابل تقسیم نہ ہو، اس لحاظ سے وہ غیر منقسم ہو، پہلو اور حیثیت کی قید اس لیے لگائی گئی، تاکہ اس تعریف میں غیر حقیقی واحد بھی داخل ہو سکے، کیونکہ اس قسم کا واحد بعض وجوہ سے قابل تقسیم ہوتا ہے ظاہر ہے کہ پھر اس پر واحد کی یہ تعریف، کہ جو قابل تقسیم نہ ہو، وہ واحد ہے، صادق نہ آتی، پس جب تک اس قید کا اضافہ نہ کیا جائے، اس قسم کے غیر حقیقی واحد کا اندراج تعریف میں ممکن نہ ہوگا، اور جب یہ قید لگ گئی، تو اب اس کا اندراج بھی ہو جاتا ہے کیونکہ بعض حیثیتوں سے ایسے واحد بھی ناقابل قسمت ہیں، الغرض اسی قید کی بدولت غیر حقیقی واحد کا بھی اس تعریف میں اندراج ہو جاتا ہے۔

اب معلوم ہونا چاہئے کہ جس واحد کی تعریف کی گئی، کبھی ایسا واحد بجنسہٖ وحدت کا مرادف اور عین ہوتا ہے، یعنے عین وحدت ہی کو واحد کہتے ہیں، اور یہ وہ واحد ہے، جو واحد ہونے کی حیثیت سے واحد ہو، جیسے موجود ہونے کی حیثیت سے جب وجود پر موجود کے لفظ کا اطلاق کیا جاتا ہے، وحدت کا اطلاق جن چیزوں پر ہوتا ہے ان میں اس اطلاق کا استحقاق سب سے زیادہ اسی کو ہے، اور کبھی واحد وحدت کا عین نہیں بلکہ غیر ہوتا ہے، جس کی دو قسمیں ہیں، حقیقی اور غیر حقیقی، غیر حقیقی واحد کے یہ معنے ہیں کہ چند ایسی چیزیں جو کسی ایک بات میں مشترک ہوں، اور یہی امر مشترک اس کی وحدت کی جہت اور اس کے ایک ہونے کی وجہ ہوتا ہے، پھر یہ امر مشترک جو وحدت کی جہت ہوتی ہے، اس کے مختلف حالات ہوتے ہیں، یعنے ان متعدد چیزوں کی کبھی یہ جہت مقوم ہوتی ہے، اور کبھی مقوم نہیں بلکہ ان کو عارض ہوتی ہے، اور کبھی یہ صورت بھی ہوتی ہے، کہ نہ مقوم ہی ہے اور نہ عارض بلکہ صرف ایک قسم کی نسبت کی حیثیت اس جہت کی ہوتی ہے، مثلاً بدن کے ساتھ نفس (جان) کا معاملہ، یا ملک اور شہر کے ساتھ بادشاہ کی حیثیت، کہ محض اضافی نسبت کی وجہ سے ان متعدد اشیا میں وحدت محسوس ہوتی ہے، پھر جہاں وحدت کی اس جہت کو مقوم کی حیثیت حاصل ہوتی ہے، اس کی بھی چند شکلیں ہوتی ہیں، کبھی وہ ان متعدد چیزوں کی جنس ہوتی ہے، اس کا نام واحد بالجنس ہے جیسے

انسان، اور گھوڑا کہ یہ متعدد اور مختلف چیزیں حیوان جو ان کی جنس ہے اس میں واحد ہیں، اور کبھی اس کی حیثیت نوع کی ہوتی ہے اس کو واحد بالنوع کہتے ہیں، اور اسی کا ہمقدم وہ اتحاد ہے، جو فصل کی راہ سے پیدا ہوتا ہے مثلاً زید اور عمرو کا انسانیت اور ناطقیت میں متحد ہونا، اور جس کی مقوم کی نہیں بلکہ عارض کی حیثیت ہوتی ہے، اس کے بھی چند حالات ہوتے ہیں، کبھی وہ محمول ہوتا ہے، اس کو واحد بالمحمول کہتے ہیں، جیسے سفید کا لفظ روئی اور برف کی وحدت کی جہت ہے، اور ان دونوں پر محمول ہوتا ہے، اور کبھی وہ موضوع ہوتا ہے، جیسے کاتب اور ضاحک کہ انسان (جو ان کی وحدت کی جہت ہے) اس کے یہ محمول ہیں، اور تیسری قسم (یعنی محض کسی نسبت کی بنیاد پر جو وحدت پیدا ہوتی ہے) اس کا نام وحدت بالاضافۃ ہے، پھر یہ ساری وحدتیں، یا اتحاد، خواہ عرضی اوصاف کی بناء پر حاصل ہوتی ہوں، یا ذاتی صفات کی بنیاد پر، ان کے نام ان مختلف چیزوں کی وجہ سے جن کی طرف یہ منسوب ہوتی ہیں، مختلف ہوتے ہیں، مثلاً نوع کے لحاظ سے جب محمول میں اتحاد ہو، تو اس کا نام مماثلت ہے، اور جب جنس میں ہو، تو اس کو مجانست کہتے ہیں، جب کیف اور چگونگی میں وحدت ہو تو اس کا نام مشابہت ہے، مقدار میں ہو، تو اس کو مساوات وضع میں ہو، تو اس کو مطابقت، اضافت میں ہو، تو اس کو مناسبت کہتے ہیں۔

اور یہ ظاہر بات ہے، کہ غیر حقیقی واحد میں جو چیز اس کی وحدت کی جہت ہوتی ہے، دراصل وہی حقیقی واحد ہوتی ہے اور اس مقام پر حقیقی واحد اس کو کہتے ہیں، جس کی وحدت کی جہت خود اس کی اپنی ذات ہو، اگرچہ اس لحاظ سے حقیقی واحد کا اطلاق صرف اسی پر ہو سکتا ہے، جو کسی قسم کی تقسیم و انقسام کو قبول نہ کرے مثلاً واجب تعالیٰ کی ذات، (لیکن یہ حقیقی واحد کے خاص معنی ہیں) باقی عام معنی کے اعتبار سے جو حقیقی واحد ہے، وہ کبھی واحد جنسی ہوتا ہے، اور کبھی نوعی واحد اور کبھی عددی یعنی شخصی واحد ہوتا ہے۔ پھر شخصی واحد کی حالت کبھی یہ ہوتی ہے کہ خارج میں اس کی تقسیم نہیں ہو سکتی، اور کبھی تقسیم کو قبول کرتا ہے پھر اگر وہ قابل تقسیم ہو، تو کبھی وہ واحد بالاتصال ہوتا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ اس میں بالذات صلاحیت اور قوت اس بات کی ہوتی ہے کہ

ایسے اجزاء کی طرف اس کی تقسیم ہو جو باہم اپنی پوری حقیقت میں واحد ہوں، مثلاً مقدار کی جو حالت ہے، اور کبھی خود اس میں بالذات اس تقسیم کی صلاحیت نہیں ہوتی، بلکہ غیر کے توسط سے قابل انقسام ہوتا ہے، مثلاً پانی ہوا وغیرہ اجسام جو بالفعل واحد بسیط ہیں، کہ یہ تقسیم کو اس مقدار کے توسط سے قبول کرتے ہیں، جو ان اجسام میں پائی جاتی ہے، اور ان اجسام میں قسمت پذیری کی صلاحیت وقوت مادے کی جانب سے پیدا ہوتی ہے، اور کبھی یہ تقسیم قبول کرنے والا واحد واحد بالترکیب ہوتا ہے، یعنی اس میں بالفعل کثرت پائی جاتی ہے، لیکن ان کثرتوں کی اکٹھے ہونے کی وجہ سے اس کو واحد کہتے ہیں، اسی کا نام واحد بالاجتماع بھی ہے، پھر اس واحد بالاجتماع کی بھی چند صورتیں ہوتی ہیں، اگر اس کے وہ سارے اجزاء جن کا حصول اس کے لئے ممکن تھا، مجتمع ہو جائیں تو اس کا نام واحد بالتمام ہے، اور اگر سارے ممکن الحصول اجزاء اکھٹے نہ ہوئے ہوں، تو پھر یہ کثیر ہے، اور عوام الناس اس کی تعبیر غیر واحد کے لفظ سے کرتے ہیں، یعنی وہ واحد کا غیر ہے،

پھر واحد بالتمام کی تمامیت کبھی اصطلاح اور وضع کی رو سے ہوتی ہے جیسے کسی روپے کا واحد ہونا، یا کاریگری اور صناعت کے اعتبار سے یہ تمامیت حاصل ہوتی ہے، جیسے کوئی پورا بنا یا مکان.. کبھی طبیعت کے لحاظ سے یہ تمامیت حاصل ہوتی ہے، مثلاً ایسا آدمی جس کے کل اعضاء درست ہوں، باقی خط مستقیم تو چونکہ اپنی استقامت میں پھر زیادتی کو ہمیشہ قبول کر سکتا ہے، اس لئے اس کو تام اور کامل ہونے کے لحاظ سے کبھی واحد نہیں کہا جا سکتا، بخلاف خط مستدیر (گول دائرہ) کے جب مرکز کا وہ ہر جانب سے احاطہ کرلے تو وہ واحد بالتمام بن جاتا ہے،

رہی واحد کی وہ پہلی قسم یعنی جو خارج کے اعتبار سے قطعاً ناقابل قسمت ہو، مطلب یہ ہے کہ تقسیم کے قبول کرنے کی اس میں نہ استعداد و صلاحیت ہو، مثلاً جو واحد متصل کا حال ہے، اور نہ بالفعل اس میں کسی قسم کی تقسیم پائی جاتی ہو، جیسے اجتماعی واحد کی حالت ہوتی ہے بہرحال اس قسم کا واحد یا وضع (مکان میں

رہنے کی وجہ سے جو ہیئت حاصل ہوتی ہے) اس صفت کے ساتھ موصوف ہوتا ہے
یہ نقطۂ واحدہ کا حال ہے اور کبھی وضع کی صفت سے پاک ہوتا ہے۔ اور یہ
ان اشیاء کا حال ہے، جو مادے سے مفارق اور جدا ہیں، مثلاً شخصی عقل یا شخصی نفس،
یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ ہر موجود کی شرافت و بزرگی کا معیار صفت وحدت
کے غلبہ وعدم غلبہ پر مبنی ہے۔ اگرچہ اسی کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے، کہ کوئی
موجود یا کوئی ہستی کسی نہ کسی قسم کی وحدت ضرور رکھتی ہے، ان میں کوئی وحدت سے
خالی نہیں ہو سکتا، حتیٰ کہ دس کا عدد اپنے دس ہونے کی وحدت رکھتا ہے اور جو چیز کثرت سے
جس حد تک دور ہوگی، اسی حد تک اس میں شرف و کمال زیادہ ہوگا، اور
جہاں کہیں جس حد تک کثرت کے عدد میں اضافہ ہوگا، وحدت کے مقام
سے اسی درجے وہ گر جائے گا،

بہرحال وحدت کی صفت کا پہلا استحقاق واحد حقیقی کو ہے، پھر
واحد حقیقی میں بھی اس کا حق اس قسم کو سب سے زیادہ حاصل ہے جو تقسیم کو کسی
حیثیت سے قبول نہ کرتی ہو، یعنی نہ مقدار کی حیثیت سے نہ حد کی حیثیت سے
اور نہ بالقوۃ نہ بالفعل، اور یہ کہ اس کا وجود کسی ماہیت سے متاثر و اثر پذیر
نہ ہو، اس کے بعد اس کا حق اس قسم کو پہنچتا ہے، جو مقدار کے اعتبار سے
قطعاً ناقابل تقسیم ہو، یعنی نہ بالفعل قسمت کو قبول کرے اور نہ بالقوۃ قبول
قسمت کی اس میں صلاحیت ہو، اگرچہ ذہنی طور پر، اس کی حد (تعریف بالذاتیات)
کی تقسیم اجزاء کی طرف ہوتی ہو، جیسا کہ عقل اور نفوس کا حال مشائیوں کے نزدیک
ہے، پھر جس کی تقسیم جزئیات اور افراد کی طرف نہ ہوتی ہو، وہ اس کے اعتبار سے
وحدت کی زیادہ مستحق ہے، جس میں یہ تقسیم جاری ہوتی ہو، مثلاً انسانی نفوس کے
مقابلے میں عقل مجرد وحدت کا زیادہ استحقاق رکھتی ہے، اس کے بعد واحد
بالاتصال کا درجہ ہے، جیسے خط اور پانی وغیرہ کہ ان سب کی تقسیم ایسے اجزاء کی طرف
ہوتی ہے، جو حد اور حقیقت میں باہم متحد ہیں، پھر اسی قسم میں بعض ایسی چیزیں بھی
داخل ہیں، جو شکست و برید کی تقسیم کو قبول نہیں کرتیں جیسے فلک، ظاہر ہے کہ
ایسی چیزیں وحدت کا استحقاق ان امور کے لحاظ سے زیادہ رکھتی ہیں، جن میں

ایسی تقسیم جاری ہوتی ہو، جیساکہ عنصری متصلات کا حال ہے کہ جسم اور مقدار دونوں اعتبار سے ان میں تقسیم جاری ہوتی ہے، انھی میں بعض چیزیں ایسی بھی ہیں جنمیں وہ تقسیم تو جاری نہیں ہوتی جس کو قسمت الکلی الی الجسنرئیات کہتے ہیں یعنی کلی کی تقسیم جزئیات و افراد کی صورت میں نہیں ہوتی، لیکن مادے اور صورت کی شکل ہیں وہ منقسم ہوتی ہیں، جیساکہ فلکیات کا حال ہے، بہرکیف اس قسم کی چیزیں وحدت کی مستحق ان امور سے زیادہ ہیں جن میں یہ دونوں قسم کی تقسیم جاری ہوتی ہو، مثلاً عنصریات مرکبہ کی جو حالت ہے نیز جن میں کلی کی تقسیم جزئیات کی طرف والی تقسیم جاری نہ ہوتی ہو، لیکن مادّے اور صورت کی شکل میں وہ تقسیم کو قبول کرتی ہوں، یہ بھی وحدت کا استحقاق ان اشیاء سے زیادہ رکھتی ہیں، جن کا معاملہ بالعکس ہو، یعنی مادّے و صورت والی نہیں بلکہ کلی وجزئیات والی تقسیم ان میں جاری ہوتی ہو، جیساکہ ایک لحاظ سے مقداروں کا حال ہے،

ان سب کے بعد پھر وحدت کا استحقاق اس واحد کو حاصل ہے، جو واحد بالاجتماع ہو، پھر واحد بالاجتماع میں بھی جس کا اجتماع طبعی ہے، وہ اس میں پہلا حقدار ہے جیسے انسان کا حال ہے جو ایک قوی ذات والے نفس (روح) اور اس بدن سے مرکب ہے، جو مختلف اخلاط و اعضاء کھال ہڈی وغیرہ سے تیار ہوتا ہے اور اس بدن کی وحدت در اصل نفس کی وحدت کا پر تو ہے، جس طرح بدن کا وجود بھی اسی کا ظل ہے جیساکہ ماہیت کی بحث میں اس کی تفصیل گذر چکی، اس کے بعد عددی واحد نوعی واحد کے مقابلے میں وحدت کا زیادہ حقدار ہے، کیونکہ نوعی واحد کی وحدت ذہنی وحدت ہے لیکن نوعی واحد کو جنسی واحد کے مقابلے میں اس کا زیادہ استحقاق ہے، کیونکہ جنسیت میں ابہام اور عمومیت زیادہ ہوتی ہے اور پھر ذہنی بھی ہے اور یہی حال تمام جنسوں کا ہے، کہ جس قدر شخصی واحد سے ان کو دوری ہوگی اسی قدر وحدت کی نسبت کمزور پڑتی جائے گی،

گذشتہ بالا تفصیلات سے تم اب یہ جان سکتے ہو کہ واحد کا اطلاق اپنے ماتحتوں پر تشکیکی طور پر ہوتا ہے، جو وجود کا حال ہے (یہ تو واحد کی تفصیل تھی)

باقی کثیر تو ہر واحد کے مقابلے میں جو کثیر ہو گا، اس کا مفہوم مقابل کے ذریعے سے متعین کیا جا سکتا ہے،

اب تم کو یہ بھی معلوم ہونا چاہئے، کہ وحدت کی حالت بالکل وجود کی سی ہے، کہ جس طرح وجود سے کسی ماہیت کی تقویم نہیں ہوتی، اور نہ وہ کسی کا مقوم واقع ہوتا ہے، یہی حال وحدت کا بھی ہے، میری مراد یہ نہیں ہے کہ وحدت کسی شئے کی انیت (ہستی) کی بھی مقوم نہیں ہے، کیونکہ میرے خیال میں وحدت، وجود سے کوئی زائد شئے نہیں ہے، اور یہ اس لئے ہے کہ مثلاً جب تم انسان کے مفہوم کو سوچو، اور اسی طرح واحد کے مفہوم کو بھی تو پھر کیا ضروری ہے کہ تمہارے دل میں انسان کے واحد ہونے کا خیال بھی پیدا ہو؟

بہر حال اس سے یہ امر واضح ہوتا ہے کہ واحدیت انسان کی مقوم نہیں ہے، بلکہ اس کا شمار لوازم میں ہے، جس کا مطلب یہی ہوا، کہ وحدت انسان کو عارض ہوتی ہے، لیکن بااین ہمہ تم کو چاہئے کہ وجود کے عروض کی حالت ماہیت کے ساتھ کس طور پر ہے، میں نے اس کے متعلق پہلے جو کچھ لکھا ہے اس پر پھر غور کرو، تاکہ تم پر یہ واضح ہو جائے کہ ماہیت پر وحدت کے زائد ہونے کی کیا صورت ہے چاہئے کہ اس مسئلے پر خوب غور کرو، اور غافلوں میں نہ بنو،

ایک مسئلے کی صفائی

وحدت اور وجود میں جتنی مشابہتیں ہیں ان میں ایک مشابہت یہ بھی ہے، کہ واحد کو جب دہرایا جائے تو اس کے اعادے و تکرار سے عدد کا ظہور ہوتا ہے، یہ بات اس کی مثال بن سکتی ہے کہ اسی طرح اشیاء کی صورتوں میں ظہور فرما کر حق تعالیٰ نے مخلوقات کو ایجاد کیا، اور جس طرح عدد کے تفصیلات واحد ہی کے مراتب ہیں، اسی طرح تم اس مثال سے سمجھ سکتے ہو کہ حق تعالیٰ نے اپنے وجود، اور اپنے جمالی و کمالی صفات کو موجودات میں کس طرح ظاہر فرمایا، اور جیسے واحد دو کا نصف ہے، تین کا ثلث ہے، چار کا ربع ہے، یہی حال مخلوقات کی ان نسبتوں کا ہے، جو حق تعالیٰ سے ان کو حاصل ہیں، اور معدود (یعنی جو چیز گنی جاتی ہے) کی شکل میں

جس طرح عدد کا ظہور ہوتا ہے، اسی طرح تم اس مثال سے سمجھ سکتے ہو کہ امکانی وجودوں کا ظہور ماہیتوں کی شکل میں کس طرح ہوتا ہے، اور جیسے وجود اور ماہیت کے سلسلے میں بعض چیزیں محسوس ہوتی ہیں، اور بعض کے ادراک وعلم کا تعلق حس سے نہیں بلکہ صرف عقل سے ہے یعنی ان میں بعض صرف عقلی ہوتی ہیں، اسی طرح معدودات میں بھی بعضوں کا تعلق صرف حس سے ہے اور بعضوں کا صرف عقل سے

اسی کے متعلق ایک اور لطیفہ قابل ذکر یہ بھی ہے کہ عدد باوجودیکہ وحدت سے ایک بالکل جداگانہ اور مستقل حقیقت رکھتا ہے، اور اس کا ہر مرتبہ ودرجہ اپنی ایک استقلالی حیثیت کا مالک ہے، اور ایسے صفات سے موصوف اور ایسی خصوصیتوں کا حامل ہے، جو اس کے سوا دوسرے میں نہیں پائے جاتے۔ لیکن با ایں ہمہ جب اعداد اور ان کے ہر درجہ کی تم تحلیل کرو گے، اور ان کے اصل حال کا پتا چلاؤ گے، تو عدد اور اس کے مختلف مرتبوں میں بجز واحد اور اکائی کے اور کسی چیز کو نہ پاؤ گے، بلکہ تم کو اس کے ہر مرتبے میں اسی چیز کو ثابت کرنا ہوگا، جس کی دوسرے درجے میں نفی کرو گے، مثلاً ایک کے متعلق جیساکہ عامہ محققین اہل حساب کا خیال ہے، تم کہو گے کہ اس کا شمار عدد میں نہیں ہے مگر باوجود اس کے ایک بجنسہ عدد ہے، کیونکہ اسی ایک کے دہرانے اور تکرار و اعادے سے اعداد پیدا ہوتے ہیں اور پھر اس کے بعد اس کے ہر مرتبے میں خاص قسم کے لوازم وخصوصیات پیدا ہو جاتے ہیں، اسی طرح تمہارے لئے یہ جائز ہے کہ عدد کے ہر مرتبے کے متعلق کہو کہ وہ اکائیوں اور احاد کے مجموعے کے سوا اور کچھ نہیں ہے اور اسی کے ساتھ پھر یہ بھی کہہ سکتے ہو کہ وہ فقط اکائیوں کا مجموعہ نہیں ہے کیونکہ اکائیوں کا مجموعہ ہونا، یہ عدد کے ہر مرتبے کے لئے جنس ہے، اور اس کا ہر مرتبہ ایک ایسی مستقل حقیقت ہے، جو ایسے خواص اور صفات کے ساتھ موصوف ہے جنھیں ہم دوسرے مرتبے میں نہیں پا سکتے پس ضرور ہے کہ مجموعۂ احاد ہونے کے سوا عدد کے ہر مرتبے میں ہمیں کوئی اور بات بھی ثابت کرنی پڑے گی۔

الغرض عدد کے ہر مرتبے میں اسی چیز کو ثابت کرنا ہوگا جس کی اس مرتبے میں نفی کی گئی، اور جس کی نفی کی گئی، اسی کو ثابت کرنا ہوگا اور بعینہ یہ اسی قسم کی عجیب بات ہے، جو حق تعالیٰ کے متعلق عارفوں کو پیش آتی ہے یعنی حق تعالیٰ کو امکان کے تمام عیوب ونقائص سے منزہ اور بری بھی کہتے ہیں اور نہ صرف عیوب ونقائص ہی بلکہ مخلوقات کے کمالات سے بھی ذات حق کو پاک قرار دیتے ہیں لیکن اسی کے ساتھ ان کو یہ بھی کہنا پڑتا ہے، کہ حق بجز اس خلق کے جو حق سے مشابہ ہے اور کچھ نہیں ہے، اگرچہ خلق اپنے عیوب ونقائص اور خالق اپنے وجوب وشرافت کی بنا پر باہم ایک دوسرے سے ممتاز ہیں،

ایک وہم پر تنبیہ

ان لوگوں کی باتوں پر کان نہ رکھنا چاہئے، جو کہتے ہیں کہ وحدت کا شمار اعتباری امور میں ہے اور یہ کہ اس کا تعلق ان عقلی مفہومات سے ہے جنھیں ذہن دوسرے درجے میں تصور کرتا ہے یعنی معقولات ثانیہ کے ذیل میں وحدت کو بھی داخل کرتے ہیں، اور اس پر دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ اگر وحدت بھی واقعی طور پر موجود ہوگی تو پھر اس وحدت کے لئے بھی وحدت ہوگی، اور اس طرح یہ مرحلہ غیر متناہی سلسلے کی شکل اختیار کرے گا،

تم ان کے اس مغالطے کا ازالہ اسی قاعدے کی رو سے کرو، جس کا ذکر پہلے آچکا ہے، یعنی کہنا چاہیے کہ وحدت واقعۃً اپنی واحدیت اور یکتائی میں کسی دوسری وحدت سے بے نیاز ومستغنی ہوتی ہے، زیادہ سے زیادہ اگر اس کی کوئی ضرورت محسوس بھی ہو تو وہ محض عقلی اعتبار تک محدود ہوگی ایسا عقلی اعتبار، جو واقعی وحدت سے مرتبے میں متاخر ہوگا، یعنی عقل کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ وحدت کے لئے بھی وحدت کا تصور کرے اور پھر اس وحدت کے لئے ایک اور وحدت ثابت کرے عقل یونہی اس سلسلے کو دراز کر سکتی ہے اور ظاہر ہے، عقل کے خطرات، وخیالات کسی حد پر نہیں ٹھہرائے جا سکتے، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ واقع میں یہ سلسلہ لامتناہی حدود تک دراز ہے، اور ان دونوں باتوں میں جو فرق ہے، سو ظاہر ہے کیونکہ پہلی بات محال نہیں ہے

بخلاف دوسرے مسئلے کے،

خلاصہ یہ ہے، کہ وحدت کے لفظ کا اطلاق اصطلاحی طور پر دو معنوں پر ہوتا ہے، ایک تو اس کا وہ انتزاعی اور مصدری معنی ہے یعنی کسی شئے کا واحد ہونا، ظاہر ہے کہ یہ بالکلیہ ایک ایسی عقلی اور ذہنی چیز ہے جس کا خارج میں قطعاً تحقق نہیں ہوتا، اور دوسرے معنی اسی وحدت کے یہ ہیں، کہ بالذات کوئی چیز جس امر کی وجہ سے واحد اور ایک سمجھی جاتی ہے، اور جس کی بدولت کثرت کی شرکت اس میں جائز نہیں رہتی، وحدت کی یہی وہ حقیقت ہے کہ کثرت کی نفی جس کے لوازم میں ہے، بخلاف پہلے معنے کے کہ وہ خود کثرت کی نفی کے لوازم میں سے ہے، اور اس کا انتزاعی معنے در اصل اس حقیقی اور واقعی وحدت کا پرتو اور ظل ہوتا ہے اور اس حقیقی وحدت کی ذات سے عقل اس مفہوم کو پیدا اور انتزاع کرتی ہے، بلکہ اور جس چیز سے بھی وحدت کا مفہوم حاصل کیا جاتا ہے، اس کا اصلی منشاء اور سبب یہی حقیقی وحدت ہوتی ہے، یعنی حقیقی وحدت سے جب کسی چیز کو ربط اور تعلق پیدا ہوتا ہے۔ اس وقت عقل اس کے واسطے سے وحدت کے مفہوم کو اس شئے سے حاصل کرتی ہے،

بہرحال ان تمام مباحث سے تم نے سمجھ لیا ہوگا، کہ حقیقی وحدت، اور شخصی ہویت اور حقیقی وجود یعنی انتزاعی وجود نہیں، یہ سب کے سب ذات کی رو سے ایک ہی چیزیں ہیں، ان میں مغائرت صرف اعتباری ہے جیسا کہ بار بار اس کا ذکر پہلے بھی آتا رہا ہے،

ایک شک اور اس کی تحقیق

اس مقام پر تم یہ نہیں کہہ سکتے، کہ وحدت اور ہویت شخصیت، یہ دونوں باہم مغائر اور علحدہ چیزیں ہیں، یعنی یہ سوچکر کہ ایسا جسم متصل جس پر ابھی کسی تقسیم نے کسی قسم کا عمل نہیں کیا ہو، وہ تقسیم سے پہلے یقیناً ایک شخص واحد کی حیثیت میں رہتا ہے پھر جب اس کی تقسیم کر دی جائے، اور اس کے چند ٹکڑے کر دیے جائیں گے تو اب بجائے ایک ہونے کے وہ کثیر اور متعدد ہو جائے گا، ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ ہویت تو اس جسم کی باقی ہے، اور اس کی وحدت غائب ہو گئی

اور باقی کا غائب سے مغائر ہونا ایک بدیہی بات ہے پس ثابت ہوا کہ وحدت اور ہویت دو علیحدہ علیحدہ چیزیں ہیں، ہم اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ اتصالی جوہر کی اتصالی وحدت ہی، مکلسہ اس کی ہویت بھی ہوتی ہے یعنی جب اتصالی جوہر کی اتصالی وحدت غائب ہوگی، اسی کے ساتھ اس اتصال کی ہویت بھی باطل ہوجائے گی اور اب نئے سرے سے دو مستقل اتصالوں کا ظہور ہوگا، بلکہ میرے خیال میں تو اتصالی وحدت کا ازالہ وبطلان اس شے کی ہویت کا بطلان ہے، جو بالذات متصل ہوتی ہے، تم اس پر اگر پلیٹ کر یہ شبہہ کرو، کہ ایسی صورتیں بالفرض اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ اتصالی صورت معدوم ہوجاتی ہے، لیکن ابھی اس مادّے کے متعلق گفتگو کا میدان خالی ہے، جو فصل ووصل یعنی توڑ اور جوڑ دونوں حال میں باقی رہتا ہے، پس کہا جاسکتا ہے کہ وہی مادہ کبھی وحدت کو قبول کرتا ہے اور کبھی کثرت کو، اور وجود کی ان دونوں حالتوں میں وہ باقی رہتا ہے۔

میں اس کے جواب میں یہ کہتا ہوں کہ جسمانی ہیولیٰ اور مادّہ صرف ایک ایسا جوہر ہے، جو محض قابل ہوتا ہے یعنی قبول وپذیرائی، اور استعداد وصلاحیت کے سوا اس کی ہویت اور کچھ نہیں ہوتی، اور اسی پر اتصالی وحدت بھی طاری ہوتی ہے اور وہ کثرت بھی جو اس کی مقابل ہے، اور خود اپنی ذات کے لحاظ سے وہ نہ اتصالی وجود سے موصوف ہوتا ہے، اور نہ اتصالی وحدت سے، اور جس طرح ان سے متصف نہیں ہوتا، اسی طرح جو باتیں ان کی ضد اور مقابل ہیں ان سے بھی نہیں، اور جب یہ واقعہ ہے، تو ان میں سے کسی ایک کے معدوم ہونے سے وہ معدوم نہیں ہوتا جیسا کہ امتدادی جوہر معدوم ہوجاتا تھا، بلکہ یہ مادہ اپنی ذات کی حد تک صرف استعدادی وجود اور محض قابلیت وپذیرائی کی وحدت سے موصوف ہوتا ہے، اور ان کا ازالہ کسی حال میں بھی نہیں ہوتا، بلکہ تمام مراتب وحالات اور وضع وشکل میں یہ باقی رہتے ہیں، اور اسی ذریعے سے اس کی وہ وحدت جو اس کی لازمی ہویت ہے، محفوظ رہتی ہے، اور جسم کی وحدت وکثرت اسی پر طاری ہوتی رہتی ہے، کیونکہ مادہ ان کے ساتھ محض بالعرض موصوف ہوتا ہے نہ کہ بالذات، اور میرا خیال تو یہ ہے کہ کوئی سلیم الفطرت اس میں شک نہیں کرسکتا کہ

شے کی خود اپنی ذات ہی کی وحدت اور کثرت کی محل نہیں ہو سکتی، کیونکہ شے کی ہویت اور شخصیت تعدد کو قبول نہیں کر سکتی،

ایک خاص روشنی

شائد تم ان مشہور باتوں کی بنیاد پر جو فن کی کتابوں خصوصاً شفا وغیرہ میں پائی جاتی ہیں یعنی یہ کہ وحدت اور وجود باہم ایک دوسرے سے علیحدہ اور مغائر ہیں کیونکہ کثیر بحیثیت کثیر ہونے کے موجود ہوتا ہے، اور یہ بھی ظاہر ہے کہ کثیر بحیثیت کثیر ہونے کے ایک اور واحد نہیں ہو سکتا، نتیجہ یہ نکلا، کہ موجود کے لئے بحیثیت موجود ہونے کے واحد ہونا ضروری نہیں ہے پس ثابت ہوا کہ وحدت، وجود سے ایک جداگانہ امر ہے، ہاں! کثیر کو کبھی وحدت اور خصوصیت بھی عارض ہوتی ہے، لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ کثرت بھی اسی حیثیت سے عارض ہوتی ہے جس حیثیت سے وحدت عارض ہوتی ہے،

تم سے اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا، کہ ان دونوں مقدموں میں تم نے جس حیثیت کا ذکر کیا ہے، اس سے کیا مراد ہے، اگر اس سے وہ حیثیت مقصود ہے جس کا ذکر ماہیت کے مباحث میں عرضی اور ذاتی میں باہم تمیز پیدا کرنے کے لئے کیا جاتا ہے، تو ایسی صورت میں صغریٰ کو ہم منع کرتے ہیں اور نہیں مانتے، کیونکہ اس اعتبار سے کثیر نہ موجود ہی ہوتا ہے اور نہ معدوم اور اگر تمھاری مراد یہ ہے کہ جو چیز کثرت سے موصوف ہوتی ہے وہ واقع میں موجود ہوتی ہے، تو پھر کبریٰ ناقابل تسلیم و ممنوع ہے، کیونکہ اس شکل میں کثیر اگر موجود ہوتا ہے، تو پھر اس کا واحد ہونا بھی ناگزیر ہے، اس لئے کہ جو چیز بھی ہوگی اس کے لئے کسی نہ کسی قسم کی وحدت کا ہونا بھی ضروری ہے،

مگر اس موقع پر کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ ہم آخری شق کو مان کر یہ کہتے ہیں کہ وحدت کثرت ہی کو عارض ہوتی ہے، لیکن اس حیثیت سے نہیں جس حیثیت سے اس کو کثرت عارض ہوتی ہے، پس اس صورت میں دونوں کے موضوع بدل جاتے ہیں مثلاً دس کا عدد جسم کو عارض ہوتا ہے اور دس کو حیثیت دس ہونے کے وحدت عارض ہوتی ہے، الغرض یہاں دو چیزیں ہیں ایک تو

کثرت اور دوسرا اس کا موضوع، پس کثرت تو موضوع کے لئے ثابت ہوتی ہے اور وحدت خود اس کثرت کے لئے ثابت کی جاتی ہے، اور کثرت کی یہ وحدت اس کثرت سے متصادم نہیں ہوتی، کیونکہ دونوں کا موضوع ایک نہیں ہے، بخلاف کثرت کے موضوع کی جو وحدت ہے، کہ یہ اس کی کثرت کے منافی ہے، جبکہ زمانہ بھی دونوں کا ایک مانا گیا ہے، لیکن موضوع کے وجود کے یہ منافی نہیں ہے الحاصل وحدت اور وجود میں مغائرت ثابت ہوگئی،

لیکن اس کے بعد بھی یہ کہا جا سکتا ہے کہ وجود کی طرح وحدت کی بھی مختلف صورتیں ہیں، اور وحدت کی خاص خاص صورت کے مقابلے میں اسی قسم کی کثرت واقع ہوتی ہے اسی طرح مطلق وحدت کی مقابل مطلق کثرت ہے جس طرح خاص ذہنی وجود اور خارجی وجود کا مقابل وہ عدم ہوتا ہے، جو اس کا ہم جنس ہو (یعنی ذہنی وجود کا مقابل ذہنی عدم ہوتا ہے اور خارجی کا خارجی عدم) اور عدم مطلق کا مقابل وجود مطلق ہوتا ہے، اس کے بعد اب ہم کہتے ہیں کہ ہمارا دعویٰ یہ ہے کہ کسی قسم کی وحدت ہو، کسی نہ کسی قسم کے وجود سے جدا نہیں ہو سکتی، خواہ وحدت کو جس اعتبار سے بھی فرض کیا جائے، جب یہ بات ذہن نشین ہو چکی،

تو اب ہم کہتے ہیں کہ تم نے جو باتیں بیان کیں ان سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ مطلق وحدت وجود کی مغائر ہے کیونکہ کثیر جو اس کا مقابل ہے، اس کا کوئی وجود ہی نہیں ہوتا، اس لئے کہ ہر وہ چیز جو موجود ہو اس کے لئے کسی نہ کسی طرح کی وحدت کا ہونا ناگزیر ہے خواہ وہ اعتباری ہی کیوں نہ ہو، بہر حال اس مقام کی تحقیق یہ ہے کہ کثرت کا موضوع مثلاً دس آدمی بحیثیت دس ہونے کے ان کا وجود بجز احاد اور اکائیوں کے وجود کے اور کچھ نہیں ہے، ہاں! یہ ہو سکتا ہے کہ عقلی طور پر کوئی اعتبار پیدا کر لیا جائے (ارباب تحقق کی یہی رائے ہے) کیونکہ ہر خارجی موجود کے لئے کسی خارجی وحدت کا ہونا لابدی ہے، آخر وہ پتھر جو کسی انسان کے پہلو میں رکھا ہوا ہے اگر اس کو خارج[1] میں موجود سمجھا جائے تو پھر دنیا کی

[1] کتاب میں جو عبارت ہے اس کا ترجمہ یہی ہو سکتا ہے لیکن صرف اتنی بات غلط ہی نہیں مہمل بھی ہے اس لئے

کوئی تقسیم کسی ضابطے کے تحت باقی نہیں رہ سکتی، اور اگر خارجی وحدت کا اعتبار نہ کیا جائے گا، تو مقولات بھی دس کے عدد میں منحصر نہیں رہ سکتے، کیونکہ جوہر اور کیف کا مرکب، نہ جوہر ہی ہے، اور نہ کیف، لامحالہ اس کو ایک مستقل مقولہ قرار دینا پڑے گا، اسی طرح کیف اور این کا مرکب ان دو مقولوں میں سے ایک بھی نہیں ہے پس وہ اور مقولہ ہوگا، یوں ہی مقولات کا شمار بڑھتا چلا جائے گا، یعنی ان میں سے دو دو کے مرکبات تین تین کے مرکبات چار چار کے مرکبات، تا این کہ دس دس تک چلے جائیے اور اس طرح ان کی تعداد بہت دور تک پھیل کر بڑھ جائے گی، اور یوں ہی کلی کی تقسیم جو جنس و نوع وغیرہ کی شکل میں کی جاتی ہے ان کا بھی یہی حال ہوگا۔

پس یہ معلوم ہوا کہ کثیر کا بحیثیت کثرت کے بجز اعتباری نقطۂ نظر کے اور کسی قسم کا وجود نہیں ہوتا اور جس طرح عقل کے لئے یہ جائز ہے کہ کثیر کو موجود فرض کرے، اسی طرح اس کو حق ہے کہ اس کو شے واحد بھی قرار دے، یہاں اس دعوے کی گنجائش نہیں ہے کہ کہنے والا یوں کہے کہ ہم نے جو کہا تھا اس سے میری مراد قضیے و صیغے کا مفاد ہے یعنی یہ کہ کثیر بشرط کثرت کے کسی نہ کسی طرح موجود ہوتا ہے، اور ایسی صورت میں اس وحدت کے ساتھ اس کا اتصاف نہیں ہو سکتا، جو اس کا مدمقابل ہے کیونکہ دونوں میں باہم منافاۃ ہے پس ثابت ہوا کہ کثیر واحد نہیں ہو سکتا، اس کا حاصل یہ ہے کہ وحدت کی صفت تو کثرت کے منافی ہے لیکن وجود اور کثرت میں منافات نہیں ہے

میں جواباً کہتا ہوں، کہ تمھاری مراد اگر یہ ہے کہ کثرت مطلقہ اس وحدت مطلقہ کے منافی ہے جو اس کی مقابل ہے تو ہم صغریٰ کو نہیں مانتے، اور اگر وحدت خاصہ مراد ہے، تو اس صورت میں نتیجے میں جو حکم لگایا گیا ہے اس کا تعلق اس کثرت کی منافات سے ہوگا، جو وحدت کی مقابل ہے، نہ کہ خاص کثرت اور اس وحدت کے درمیان منافات ثابت ہوتی ہے، جس کو کسی اور حیثیت سے اعتبار کیا گیا ہو، پس اس دلیل سے اگر مغائرت ثابت بھی ہوتی ہے تو صرف

بقیہ مضمون حاشیہ صفحہ گذشتہ :- مطلب یہ ہوگا کہ "پتھر اور انسان" دونوں کو ایک قرار دینا، اور ان کی اس وحدت کو خارجی صفت سمجھنا یہ درست نہیں ہے ۱۲

وجود کی ایک خاص قسم اور وحدت کی ایک خاص نوعیت کے درمیان، اور یہ بات ہمارے لئے مضر نہیں ہے، اور یہی حکم اس وقت بھی باقی رہتا ہے جب یہ کہا جائے کہ کثرت کی صفت وجود کے ساتھ متصف ہونے کے منافی ہے۔ چاہئے کہ اس کو خوب سمجھو، ایسا نہ ہو کہ جمنے کے بعد تمہارا قدم اکھڑ جائے۔

فصل

ہُوَ ہُوَ (وہ وہی ہے) اور جو اس کا مقابل مفہوم ہے اس کے بیان اور تشریح میں

تم یہ جان چکے ہو، کہ وحدت کی بعض قسمیں ایسی بھی ہیں جو مختلف باتوں میں سے کسی ایک بات میں مشترک ہونے کی وجہ سے کثیر کو بھی عارض ہوتی ہیں، اب اس کے بعد تم کو جاننا چاہیئے، کہ "ھُوَ ھُوَ" یعنی "وہ وہی ہے" کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ دو چیزیں وجود میں باہم متحد اور ایک ہیں یعنی کسی اور پہلو سے ان دونوں میں مغائرت ہو لیکن خارجی یا ذہنی وجود میں اتحاد ہو، پھر اس وجودی اتحاد کی مختلف صورتیں ہوتی ہیں کبھی تو یہ وجودی اتحاد بالذات ہوتا ہے، یعنی ان دونوں میں سے کسی ایک کا ایسے وجود کے ساتھ موجود ہونا، جو دوسرے کی طرف بالذات منسوب ہو ایسی صورت میں یہاں حمل اور اطلاق بالذات پایا جائے گا، مثلاً "زید انسان ہے" یہاں جس وجود کو زید کی طرف منسوب کیا گیا ہے، بعینہ وہی وجود انسان کی جانب بھی منسوب ہے۔

اور کبھی ان دونوں میں اتحاد ذاتی نہیں بلکہ عرضی ہوتا ہے، اور یہ اس مقام پر ہوتا ہے، جہاں پہلی صورت نہ ہو، پھر ان دونوں میں سے خواہ کوئی ایک ذاتی وجود کے ساتھ موجود ہو، اور دوسرا اسی وجود کے ساتھ بالعرض موجود ہو مثلاً ہمارا یہ قول کہ "انسان کاتب ہے" ظاہر ہے کہ ان دونوں (انسان و کاتب) کے درمیان اتحاد کا جو رشتہ ہے، وہ ایک وجود ہی ہے، لیکن موضوع (انسان) کی طرف اس وجود کا انتساب ذاتی ہے اور محمول (کاتب) کی جانب بالعرض ہے علاوہ ان صورتوں کے کبھی یہ بھی ہوتا ہے کہ ان دونوں میں سے کوئی ایک بھی بالذات موجود نہیں ہوتا، بلکہ دونوں کے دونوں کسی ایسی چیز کے وجود کے ساتھ بالعرض موجود ہوتے ہیں، جو ان دونوں کی غیر ہوتی ہے، جیسے "کاتب متحرک ہے" کہ اس جملے میں کاتب اور متحرک کے درمیان اتحاد کا رشتہ ایسا وجود واقع ہوا ہے،

جو نہ بالذات کاتب کی طرف منسوب ہے اور نہ متحرک کی طرف بلکہ ان دونوں کے سوا تیسری چیز یعنی انسان کی طرف اس کا ذاتی انتساب ہے،

بہر حال گذشتہ بالا تقریر سے یہ ثابت ہوا کہ اتحاد کی جہت اور اس کا رشتہ "ھوھو" کی ترکیب میں کبھی تو خود طرفین ہی میں ہوتا ہے کبھی کسی ایک میں ہوتا ہے اور کبھی ایسی چیز کے ذریعے سے ہوتا ہے جو دونوں سے خارج ہوتی ہے،

تنبیہ تم کو یہ بتایا جا چکا ہے، کہ اتصالی وحدت، حقیقی وحدت کی ایک قسم ہے، پس اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ جو چیز اتصالی وحدت رکھتی ہے، اس کو موضوع کے اعتبار سے بھی واحد ہی ہونا ضروری ہے یعنی اس کی تقسیم مختلف صورتوں کی طرف نہیں، بلکہ ایسے اجزاء کی طرف ہونی چاہیے، جو اپنی حقیقت میں متحد ہوں اور جن کا وجود بالفعل نہیں، بلکہ بالقوۃ ہوتا ہے، جیسا کہ عنقریب اس کی بحث آئے گی اور چونکہ یہ بھی ایک بدیہی مقدمہ ہے، کہ جس میں وحدت بالفعل ہوگی، اس کی کثرت بالقوۃ ہوگی، اس کے بعد یہ دعویٰ کہ جس چیز کی وحدت اتصالی ہوتی ہے، ایسے وحدانی متصل کے اجزاء کا صورتوں کے لحاظ سے مختلف ہونا ممکن ہے نہایت بیہودہ بات ہے،

لیکن یہاں کہنے والے کے لیے اس کی گنجائش ہے، کہ وہ اس پر یہ اعتراض کرے کہ "ھوھو" کے جو معنی تم نے بیان کئے ہیں اس کی بنا پر یہ لازم آتا ہے، کہ ایسی مقداری ہستی جو متصل واحد ہو، اس کے اجزاء کا باہم ایک دوسرے پر اور کل پر حمل درست ہو، اور اس کے بعد یہ کہا جا سکتا ہے، کہ مثلاً ایک آدھا (ج) دوسرا نصف (ب) ہے اور یہ کہ وہی آدھا (ج) کل گز بھی ہے کیونکہ حمل مواطاۃ کے لئے موضوع اور محمول میں وجوداً اتحاد کافی ہے، خواہ وہاں اعتباری یا وہمی یا فرضی کثرت بھی پائی جاتی ہو،

اس کے جواب میں کبھی یہ کہا جاتا ہے، کہ حمل میں جس بات کا ہونا ضروری ہے، وہ یہ ہے کہ ایسی دو چیزیں جو معنی اور مفہوم کے لحاظ سے باہم ایک دوسرے سے متغائر ہوں اور وجوداً ان میں اتحاد ہو تب ان

دونوں میں سے ایک کا دوسرے پر حمل درست ہو سکتا ہے، اور کسی معین و متصل جزو کی جزئیت کی بنیاد شخصی تعین پر مبنی ہے ماہیت کے اتحاد کے ساتھ اس جزئیت کو کوئی تعلق نہیں ہوتا، کیونکہ امتداد اور پھیلاؤ میں تعین اتصالی ماہیت کی طرف سے پیدا نہیں ہوتا اور جب تک یہ نہ ہوگا، اس وقت تک اس میں، اس کی صلاحیت پیدا نہیں ہو سکتی، کہ اس سے کوئی ایسا جزء منتزع ہو سکے جو دوسرے جزء کا غیر ہو،

مگر اس جواب کو رد کر دیا گیا ہے کیونکہ شخصی خصوصیات میں بھی باہم حمل کا عمل کیا جاتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے کہ "زید عمر کا بیٹا ہے" یا یہی زید خاص کاتب ہے،

اور کبھی اس اعتراض کا جواب جیسا کہ بعض ارباب تحقیق نے ذکر کیا ہے، یہ دیا جاتا ہے، کہ حمل کے لئے اگرچہ صرف وجوداً اتحاد واقع کے لحاظ سے کافی ہے، لیکن باوجود اس بات کے خاص تعارف نے اس میں کچھ خصوصیت بھی پیدا کر دی ہے جیسا کہ ابتداءً حمل کے لیے صرف اتحاد کو کافی خیال جاتا تھا لیکن پھر "وجوداً اتحاد" کے ساتھ اس قاعدے کو مخصوص کر دیا گیا، اور یہ کہ حمل کے طرفین میں باہم) کسی نہ کسی قسم کی دوئی، اور کسی نہ کسی طرز کی وحدت بھی ضروری ہے، کیونکہ اگر دونوں میں محض وحدت ہی وحدت ہوگی، تو حمل کا تحقق ہی نہ ہوگا، اور اگر محض کثرت ہی کثرت ہوگی، تو حمل صادق نہیں ہوگا،

بعض بزرگوں نے (خدا ان کی بزرگی کو عزت نصیب کرے) چاہا ہے، کہ اس جواب کو غلط قرار دیں اور اس پر انھوں نے چند اعتراضات کئے ہیں پہلا اعتراض تو یہی ہے کہ فلسفے کی راہ میں اس قسم کی عامیانہ تخصیصوں کی گنجائش نہیں ہے، اور دوسرا اعتراض یہ ہے، کہ یہاں گفتگو اس میں نہیں ہے کہ ان کی اصطلاح اور عرف میں لفظ حمل کا اطلاق کس پر ہوتا ہے، تا اینکہ اس کے جواب میں یہ راہ اختیار کی جائے، بلکہ یہاں دعویٰ یہ کیا گیا ہے، کہ ایسی مقداری ہستی جو متصل ہو، لازم آتا ہے، کہ وہ اپنے جزء کی عین خارجی طور پر ہو جائے۔ اور یہ لزوم اس بنیاد پر ضروری ہے کہ ان میں وجوداً اتحاد ہے، اور یہ بھی لازم آتا ہے کہ جہاں کہیں "ھو ھو" کی ترکیب ہوگی وہاں یہ بات پائی جائے کیوں کہ ہویت تو

بجنسہ وجود ہی ہے، اور الھو ھویت" (اس کا وہی ہونا بھی تو وجودی اتحاد کی تعبیر ہے)
پس ثابت ہوا، کہ وجودی اتحاد پر حمل کے حصول کو جو مبنی کیا گیا ہے، یہ کوئی عام عرفی بات نہیں ہے، بلکہ اصل وجہ یہ ہے کہ وحدت کی جتنی بھی صورتیں اور قسمیں ہیں ان میں اس کی صلاحیت ہی نہیں ہے، کہ ذات اور وجود کے اعتبار سے جو حمل پیدا ہوتا ہے اس حمل کی تصحیح ان کے ذریعے سے ہو سکے بلکہ صرف وہ حمل جو وحدت کی بنیاد پر پیدا ہوتا ہے، محض اس کی تصحیح ان سے ہو سکتی ہے
پھر انھی صاحب نے اس معمے کی گرہ کشائی میں خود یہ تقریر فرمائی ہے کہ ذاتیات کے حمل کا معیار یہ ہے کہ اس کی طرف جس کی وہ ذاتی ہے اس کے وجود کا انتساب بالذات ہو (یعنی اس حیثیت سے نہیں کہ کسی امر واحد موجود کے وہ اجزاء ہیں) اور عرضیات میں حمل کا معیار یہ ہے کہ ان کی طرف معروض کے وجود کا انتساب بالعرض ہو (یعنی اس حیثیت سے نہیں کہ وہ معروض کے اجزاء ہیں (اب ہم کہتے ہیں) کہ مقداری اجزاء کا ہونا یعنی ان اجزاء کی موجودیت یقیناً شے متصل واحد ہی کا موجود ہونا ہے، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ مقداری اجزاء براہ راست خود استقلالی وجود رکھتے ہیں) اور اتفاقاً یہاں ان کا وجود اس متصل واحد کا وجود بن گیا ہے، جیسا کہ ان حقائق اور طبائع کا حال ہوتا ہے، جو محمول واقع ہوتے ہیں، بہر حال مقداری اجزاء کا وجود بجنسہ متصل واحد کا وجود اس حیثیت سے ہوتا ہے کہ وہ ایک واحد ہستی اور موجود کے اجزاء ہیں، پس وجود کے لحاظ سے یہاں کسی قسم کی مغائرت نہیں ہے اور جب مغائرت نہیں ہے، تو حمل بھی نہیں ہے" بزرگ ممدوح (خدا ان کی عظمت کو دوبالا کرے) کی بات ختم ہوئی، لیکن مجھے ابھی اس میں کچھ کلام ہے، اور وہ یہ ہے کہ کسی شے کا دوسری شے کا جزء ہونا یہ اس بات کو مقتضی ہے کہ ان دونوں کا باہم ایک دوسرے پر حمل درست نہیں ہو سکتا، لیکن اس کا سبب یہ نہیں ہے کہ ان دونوں میں باہمی عینیت کا رشتہ اس درجہ قوی ہو جاتا ہے، جو ان کو باہم ایک دوسرے سے خارج کر دیتا ہے، جس کا ہونا جواز حمل کے لئے ضروری ہے، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ یہاں دونوں میں ایسی غیریت ہوتی ہے، جو اس وحدانیت اور اتحاد کے منافی ہے،

جس کی جواز حمل میں ضرورت ہوتی ہے، کیونکہ اتحاد و ہوہویت کے لئے طرفین میں وجوداً اتحاد، اور مفہوم کے اعتبار سے دوئی و اثنینیت کا ہونا ضروری ہے خواہ یہ دوئی اعتباری ہی کیوں نہ ہو، اور یہاں معاملہ بالعکس ہے، کیونکہ جزو ہونا، اور کل ہونا یہ ایسی دو باتیں ہیں، جو جزء اور کل کے درمیان جدائی اور مباثنیت کو لازم ٹھیراتے ہیں، اس لئے کہ جزء کے وجود کا کل کے وجود پر مقدم ہونا ناگزیر ہے۔

پس صحیح جواب جو قابل فہم ہو سکتا ہے، اس اعتراض کا یہ ہے، کہ ایسی چیز جو ایک متصل ہستی کی شکل رکھتی ہو، جب تک اس میں کسی قسم کی تقسیم عمل نہ کرے گی، خواہ خارجی تقسیم کاٹ کر کے یا توڑ کر کے جاری کی جائے، یا وہمی و عقلی طور پر اس پر ذہنی تقسیم کا عمل کیا جائے، یا دو مختلف اعراض و صفات کی راہ سے ان کو بانٹا جائے، بہرحال جب تک اس کی تقسیم نہ ہوگی خواہ کسی طرز کی تقسیم ہو اس وقت تک، اس میں کسی قسم کی مغائرت نہیں پائی جا سکتی، اور جب تک مغائرت پیدا نہ ہوگی، اس وقت تک شئے کا حمل شئے پر جائز نہیں ہو سکتا، خواہ مغائرت اعتباری ہی کیوں نہ ہو، اور جب اس میں کسی قسم کی بھی تقسیم جاری کر دی جائے، جس کا مفاد ایک ہویت کا باطل کرنا، اور دو متصل ہویتوں کا پیدا کرنا ہے، جیسا کہ آئندہ بیان کیا جائے گا، تو ایسی صورت میں وجوداً بھی دوئی اور اثنینیت پیدا ہو جائے گی، واقعہ تو یہ ہے، اس کے بعد غور کرنا چاہئے کہ یہاں کوئی ایسی ہویت ہی کہاں ہے جو دو چیزوں کی طرف منسوب ہے جس پر جواز حمل کا دارمدار ہے۔

فصل

"دو چیزوں کا اتحاد محال ہے"

مطلب یہ ہے، کہ دو ذاتوں کا ایک ہونا ناممکن ہے، کیونکہ اتحاد کے بعد بھی اگر دونوں موجود ہیں، تو وہ ایک نہیں بلکہ دو ہی ہیں اور اگر ان میں سے صرف ایک ہی موجود ہے، تو پھر اس شکل میں یہ ایک کا زوال، اور دوسرے کی بقا ہے اور اگر ان دونوں میں سے کوئی بھی باقی نہ رہا، تو پھر یہ دونوں ہی کا زوال ہے، اور تیسری چیز کی پیدائش ہے، بہرحال ان تمام حالات میں وہ "اتحاد" جو فرض کیا گیا، وہ ثابت نہ ہو سکا، دو چیزیں کبھی ایک ہو جاتی ہیں، بعضوں کو اس کا خیال محض اس مغالطے کی بنیاد پر پیدا ہوا، کہ انھوں نے

چند اجسام کو خواہ وہ باہم ایک ہی حقیقت رکھتے ہوں یا مختلف ان کو اتصال یا آمیزش وغیرہ کی وجہ سے انھوں نے دیکھا کہ ایک جسم ہو جاتے ہیں، مثلاً کسی برتن میں مختلف پانیوں کو جمع کر دیا جائے، یا سرکے کے ساتھ شکر گھول دی جائے تو وہ سکنجبین بن جاتی ہے، یا گرم ہو کر پانی ہوا بن جاتا ہے اس کون و فساد، اور انقلاب کا ان کو مشاہدہ ہوا، یا ایک ہی جسم جس میں دو قسم کی کیفیتیں تھیں، استحالہ وغیرہ کے ذریعے سے ایک ہی کیفیت ان میں باقی رہ جاتی ہے الغرض انھی باتوں کو دیکھکر ان کو اتحاد کا مغالطہ ہوا، حالانکہ ان کو یہ نہیں معلوم ہوا کہ ان تمام حالات میں کبھی بھی دو چیزیں حقیقۃً ایک نہیں ہوتیں، البتہ عام بول چال میں ان پر ایک ہونے کا اطلاق کیا جاتا ہے گویا مجازی طور پر بعض دفعہ عام بول چال میں شے کے مادے کی جگہ خود شے کو قائم مقام بنا دیا جاتا ہے،

اور بعض قدیم حکماء کی طرف جو یہ بات منسوب کی گئی ہے کہ نفس انسانی کے متعلق ان کا یہ نظریہ تھا، کہ حصول کمالات کے بعد وہ عقل فعال کے ساتھ متحد ہو جاتا ہے، یا صوفیہ کی جانب یہ عقیدہ منسوب ہے کہ عارف انجام کار حق کیساتھ متصل ہو جاتا ہے، تو اس سے مراد ایک روحانی حالت ہے جس کا تعلق محض ان ہستیوں سے ہے، جو مادے سے پاک اور مفارق ہیں ورنہ یہ مطلب ان لوگوں کا قطعاً نہیں ہے کہ ان صورتوں میں جرمی اور جسمانی اتصال یا آمیزش پیدا ہوتی ہے اور نہ یہ غرض ہے کہ دو ہویتوں اور شخصیتوں میں سے کوئی ایک ہویت یا شخصیت باطل و معدوم ہو جاتی ہے، بلکہ یہاں جو واقعہ پیش آتا ہے، تم کو اس کی تفصیل اسی کتاب میں وہاں ملے گی، جو اس بحث کے لئے موزوں ہے

فصل

وحدت اور کثرت کے بعض احکام

وحدت خود عدد نہیں ہے، اگرچہ عدد کی ترکیب وحدت ہی سے ہوتی ہے، وجہ یہ ہے کہ عدد ایک ایسی مقداری حقیقت ہے، جو انقسام کو قبول کرتی ہے، اور وحدت ناقابل تقسیم ہے، باقی جن لوگوں نے وحدت کا شمار بھی عدد کے ذیل میں کیا ہے تو ان کی مراد اس وقت عدد سے یہ ہے کہ جو شمار اور گنتی کے نیچے درج ہو، ظاہر ہے کہ یہ ایسی نزاع ہے،

جس کا خاتمہ صرف لفظی اختلاف پر ہوتا ہے،

اور واقعہ یہ ہے کہ وحدت دراصل عدد کا مبداء اور نقطۂ آغاز ہے، کیونکہ عدد کی حقیقت کا قوام وحدت ہی سے تیار ہوتا ہے وحدت کے سوا کسی اور عدد سے اعداد کی ترکیب کا خیال مثلاً دس کو بجائے وحدات (اکائیوں) سے مرکب ماننے کے اگر کسی اور عدد سے مرکب تسلیم کیا جائے، تو ترجیح بلا مرجح لازم آتی ہے فرض کیجئے کہ دس کو پانچ پانچ سے مرکب اگر مانا جائے۔ تو کیا وجہ ہو سکتی ہے کہ اس کو چھ اور چار سے مرکب نہ مانا جائے یا سات اور تین سے وہ کیوں مرکب نہیں ہو سکتا، آخر ان میں سے کسی ایک کو دوسرے پر ترجیح کی کیا وجہ ہو سکتی ہے، اور ہر ایک سے اس کو مرکب ماننا ظاہر ہے کہ یہ ناممکن ہے اور نہ یہ ماننا پڑے گا، کہ ماہیت کے اجزاء میں تکرار ہو جس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ شئے خود اپنے ذاتیات سے مستغنی ہو جائے اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک اس کی تقویم اور ساخت کے لئے کافی ہے، پس ایک کے سوا اور سب سے استغنا ناگزیر ہے اور اگر یہ مانا جائے کہ ان سب سے دس کی تقویم ان کی خصوصیتوں کے بنیاد پر نہیں ہوتی بلکہ اس قدر مشترک کے اعتبار سے تقویم ہوتی ہے جو ان سب میں مشترک ہے۔ تو یہ اسی بات کو مان لینا ہے، جو میرا مقصود ہے، کیونکہ ان سب میں وحدتوں کے سوا اور کیا چیز قدر مشترک ہے اس دعوے کی توثیق کے لئے ایک اچھی شہادت یہ بھی ہو سکتی ہے، کہ ہر عدد کے کنہ ذات کا تصور اس طور پر ممکن ہے کہ اس وقت دوسرے اعداد کا خیال بھی نہ گذرے، اس سے معلوم ہوا کہ عدد کی حقیقت میں ان اعداد میں سے کوئی چیز داخل نہیں ہے، الغرض واقعہ یہی ہے، کہ عدد کے ہر مرتبے میں وحدت متکررہ (دہرائی ہوئی اکائیوں) کے سوا اور کچھ نہیں ہوتا، یعنی ایک وحدت کے ساتھ جب دوسری وحدت جوڑی جاتی ہے، تو مثلاً دوئی پیدا ہوتی ہے اور یہ عدد کی ایک قسم ہے، پھر اس کے ساتھ ایک اور وحدت ملا دی جائے تو یہ تین بن جاتا ہے، اور یونہی لاانتہا ہی اقسام و انواع عدد کے حاصل ہوتے جائیں گے یعنی ایک کے ساتھ ایک کو لامحدود طریقے سے بڑھاتے جا سکتے ہیں اور یوں بڑھاتے چلے جانے کا

اختیار ظاہر ہے کہ کسی ایسی حد پر رک نہیں سکتا، کہ اب اس کے آگے اضافہ ناممکن ہو، پس معلوم ہوا کہ عدد کے انواع و اقسام کسی ایسی نوع پر ختم نہیں ہو سکتے، جس کے اوپر کوئی نوع نہ ہو، یا کسی نوع کا ہونا ممکن نہ ہو،

باقی یہ مسئلہ کہ عدد کے تمام مراتب اپنی اپنی حقیقتوں کے لحاظ سے باہم مختلف ہوتے ہیں، جیسا کہ جمہور کا خیال ہے تو اس کی بنیاد ان مختلف لوازم پر اور اوصاف پر قایم ہے، جن کا ان مختلف مراتب سے تعلق ہوتا ہے، یعنی ان اعداد میں سے کسی کے لئے صمم[1] کسی کے لئے منطقیت کسی کے لئے تشارک کسی کے لئے تبائن اسی طرح عادیت معدودیت تجذیر مالکیت تکعیب وغیرہ مختلف لوازم وصفات ثابت ہوتے ہیں، اور ظاہر ہے، کہ لوازم کا اختلاف ملزومات کے اختلاف کو مستلزم ہے، اور اس سے بھی میرے اس خیال کی تائید ہوتی ہے، جو وجود کے متعلق میں نے اختیار کیا ہے، یعنی وجود کے مختلف حقائق کا اختلاف محض ان حقائق کے مختلف مراتب کا نتیجہ ہے، گویا جس طرح کسی عدد کا "دو" کے بعد واقع ہونا، تین کی بس یہی حقیقت ہے کہ محض اس مرتبے کی وجہ سے تین کے ساتھ ایسے لوازم لپٹ جاتے ہیں، جو نہ اس کے اوپر کے کسی عدد کو ثابت ہو سکتے ہیں نہ نیچے کے عدد کو اسی طرح وجود کا ہستی کے کسی مرتبے میں واقع ہونا ہی چند ایسے لوازم کو سمیٹ لیتا ہے، جو کسی ایسے وجود میں نہیں پائے جاتے جس کا تعلق اس مرتبے سے نہیں ہے، گویا لابشرط شئے کے مرتبے میں وحدت کا تصور بجنسہٖ ایسا ہے کہ وجود کو اطلاقی مرتبے میں فرض کیا جائے اور خالص وحدت جس کو تمام عددی مراتب پر تقدم حاصل ہے، وجود میں اس کی نظیر وہ واجبی وجود ہے، جو بلا واسطہ اور باواسطہ ہر ہستی اور وجود کا سرچشمہ و مبدا آغاز ہے اور عدد کے ہر مرتبے سے جن خاص محمولات کا انتزاع بالذات خود اس مرتبے سے ہوتا ہے، ان کے مقابلے میں وہ ماہیتیں پیش کی جا سکتی ہیں جو وجود کے ہر مرتبے کے ساتھ متحد ہوتی ہیں، اور جس طرح عدد کا یہ حال ہے، کہ اس کے مختلف مراتب کے باہمی اختلاف کی بنیاد

---

[1] علم حساب کے یہ عربی اصطلاحات ہیں ۱۲

جس امر پر قائم ہے، وہی بجنسہ باہمی اتحاد و انفاق کا بھی سرمایہ ہے، اسی طرح وجودوں میں تفاوت واختلاف انھی ہویتوں سے پیدا ہوتا ہے جو واقعی موجود ہونے کے وصف میں باہم ایک دوسرے کے ساتھ متحد ہوتی ہیں، بہر حال یہ جو تقریر کی اس کے بعد اعداد کے مختلف مراتب کے درمیان نوعی اختلاف کا دعویٰ کیا جاسکتا ہے، بایں معنی کہ ان میں باہمی اختلاف کی بنیاد ان امور پر مبنی ہے، جو خود اعداد کے ان مراتب کی نفس ذات سے بالذات منتزع ہوتے ہیں، اور جن کا حال عددی مراتب کے ساتھ وہی ہے، جو وجودوں کے اندر ان ماہیتوں کا ہے جو باہم مختلف ہوتی ہیں اور ان وجودوں سے ان کا انتزاع بالذات ہوتا ہے، اور جس طرح میری تقریر کی بنیاد پر نوعی اختلاف کا دعویٰ ممکن ہے، اسی طرح کوئی چاہے، تو اسی بنیاد پر یہ دعویٰ بھی کرسکتا ہے کہ اعداد کے ان مختلف مراتب میں نوعی اختلاف نہیں ہے، بایں معنی کہ اعداد کے ان مختلف مراتب میں تفاوت محض وحدتوں (اکائیوں) کی کمی وبیشی قلت وکثرت پر مبنی ہے اور صرف اجزاء کی کمی بیشی کا تفاوت یہ کوئی ایسی چیز نہیں ہے، جس پر نوعی اختلاف کی بنیاد قائم کی جائے، اور یہ سمجھا جائے کہ اسی شئے کے افراد میں نوعی اختلاف ہے باقی لوازم کے اختلاف کو ملزومات کے اختلاف کی دلیل بنانا، تو سچی بات یہ ہے کہ نوعی اختلاف، اور وہ اختلاف جو قوت وضعف اور کمال ونقص کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے ان دونوں میں جو قدر مشترک ہے اسکے ثبوت میں یہ بات پیش کی جاسکتی ہے، جس کی تحقیق پہلے گذر چکی،

فصل
تقابل کے بیان میں

میں اس کی طرف اشارہ کرچکا ہوں کہ وحدت ہو یا کثرت ہر ایک کے لئے کچھ ذاتی اعراض ہیں اور ان کو مخصوص صفات لاحق ہوتے ہیں، جس طرح ان میں ہر ایک کے لئے کچھ مشترک عوارض بھی ہوتے ہیں، جو خود ان میں اور ان کے مقابل میں مشترک ہوتے ہیں، مثلاً وحدت اور اشتراک، حلول اور کسی محل کی طرف ان کو خاص قسم کا انتساب، مثلاً اس میں پایا جانا پھر جیسے محل کی طرف انتساب یہ صفت ان کو عارض ہوتی ہے، اسی طرح اپنے

بہ مقابل سے بھی ان کو ایک خاص قسم کی نسبت ہوتی ہے، یعنی دونوں میں مثلاً تقابل کی نسبت پائی جاتی ہے، گویا جس طرح وحدت کی ذاتی عوارض میں "الھوھویت" کی صفت ہے، یعنی اس کو عام معنی کے لحاظ سے جب اعتبار کیا جائے، جس کا مآل کار، یہ ہے، کہ کسی قسم کے اتحاد اور اشتراک پر "الہوہویت" کا جب اطلاق کیا جائے، تو یہی اس کا عام معنی ہے، پس وحدت کو "الہوہویت" کی صفت مثلاً جب عارض ہوتی ہے، تو وحدت کی مقابل صفت کثرت کو بجائے "الہوہویت" کے غیریت کی صفت عارض ہوگی، اور اسی سلسلے میں تقابل کا معاملہ بھی داخل ہے یعنی اپنی چاروں قسموں کے ساتھ، میری مراد سلب و ایجاب، ملکہ و عدم ملکہ، تضدین اور متضایفین کی تقابلی نسبت ہے،

باقی یہ مسئلہ کہ (وحدت کے مقابل یعنی کثرت) میں تقابل اور اس کے اقسام کا تحقق کس طرح ہوتا ہے تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ "الہوہویت" (یعنی یہ وہ ہے "مثلاً آب ہے" اس حکم کا مقابل غیریت ہی ہوسکتا ہے (یعنی یہ اس کا غیر مثلاً آب کا غیر ہے) پھر غیریت کبھی جنس کے اعتبار سے ہوتی ہے، کبھی نوع کے لحاظ سے، اور یہی نوعی غیریت بعینہ وہ غیریت ہوتی ہے، جو فصل کی راہ سے حاصل ہوتی ہے، پھر اسی طرح کبھی یہ غیریت بالعرض بھی ہوتی ہے، اور جیسے غیریت کی یہ چند صورتیں ہیں اتحاد کی بھی انھی معنوں کے اعتبار سے مختلف شکلیں پیدا ہوتی ہیں، لیکن غیر کو جب اس صفت کے لحاظ سے تصور کیا جائے کہ ذات کا غیر ہے، تو مخالف کے لفظ سے اس کا اطلاق خصوصیت پذیر ہوجاتا ہے (یعنی ذات کے غیر کے لئے ضروری نہیں ہے کہ اس کو مخالف بھی کہا جائے اسی طرح جو غیریت تشخص اور عدد کے اعتبار سے پیدا ہوتی ہے اصطلاحاً اس کا خاص نام رکھا جاتا ہے جس طرح "الہوہو" سے (خاص اصطلاح میں) صرف مادی وجود کا اتحاد مراد لیا جاتا ہے، یعنی دو چیزوں میں سے ایک کا دوسرے کے غیر ہونا، اور ایک چیز کا دوسری چیز کے مد مقابل ہونا، ان میں ثانی الذکر یعنی تقابل غیریت کے مفہوم سے خاص ہے، اس لئے کہ دو چیزوں میں مغائرت ہوئی یا دو چیزوں میں مماثلت ہوئی، یہ ایک لحاظ سے غیریت ہی کی قسمیں ہیں، بلکہ

مجانست، مشاکلت اور ان کے نظائر، یہ بھی غیریت ہی کے اقسام ہیں، کیونکہ دراصل یہ سب کثرت کے عوارض و صفات ہیں اگر کثرت کا وجود نہ ہو، تو ان میں سے کوئی بات کیا پائی جا سکتی ہے؟ پس ان کو کثرت کے عوارض میں شمار کرنا زیادہ مناسب ہے، کیونکہ اتحاد کا جو رشتہ ان سب میں پایا جاتا ہے، اس کی بنیاد تماثل پر مبنی ہے، اس لئے کہ دو ہم مثل ہی چیزیں کسی ایک حقیقت میں متحد ہو سکتی ہیں، جب ان کو ہم مثل تصور کیا جائے، مثلاً آدمی اور گھوڑے بحیثیت آدمی اور گھوڑے ہونے کے ہم مثل نہیں ہیں بلکہ حیوانیت کے اشتراک کی وجہ سے ان کو باہم متجانس سمجھا جاتا ہے اور ان دونوں کی حیوانیت ان میں سے ہر ایک میں پائی جاتی ہے اور دونوں ایک نوعی حقیقت میں باہم مشترک ہیں الغرض تجانس کا مآل کار حقیقت کے کسی جزء کی مماثلت ہے، اور یہ وہی جزء ہوتا ہے جس کو جنس کہتے ہیں جب اس کو لابشرط شے کے طور پر تصور کیا جائے، اور تم کو یہ معلوم ہو چکا ہے کہ جنسی طبیعت کو جب ان فصلوں سے مجرد کر کے تصور کیا جائے، جن کی وجہ سے اختلاف پیدا ہوتا ہے، تو پھر یہی جنسی طبیعت نوعی حقیقت بن جاتی ہے ایسی صورت میں اس کے افراد باہم ایک دوسرے کے مماثل ہو جاتے ہیں، اور یہی حال غیر حقیقی واحد کے تمام اقسام کا ہے۔

الحاصل کیف میں جب مماثلت واقع ہوتی ہے، تو اس کا نام مشابہت رکھا جاتا ہے، اور جب کم (مقدار) میں مماثلت ہوتی ہے، تو اس کی تعبیر مساوات سے کی جاتی ہے، اسی طرح وحدت میں جو مماثلت پیدا ہوتی ہے، تو اس کا مآل یہ ہوتا ہے کہ اشخاص کو مادی آلودگیوں سے پاک کر کے جب تصور کیا جائے، تو اس وقت جو ایک کلی معنیٰ ان سے پیدا ہوتا ہے اسی کلی معنی کی ذہنی وحدت اس مماثلت کی بنیاد ہوتی ہے جسے وحدت والی مماثلت کہتے ہیں، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں وحدت کی جہت بہت کمزور اور ضعیف ہوتی ہے بخلاف کثرت کی جہت کے کہ وہ خارجی چیز ہوتی ہے، اور تقابل غیریت کے اعتبار سے خاص ہے، کیونکہ اگر دو چیزوں میں مغائرت جنس اعلیٰ کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے، تو یہ مغائرت جو جنس اعلیٰ کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے، صرف یہ بات اس کے

منافی نہیں ہے کہ ان دونوں غیروں کا اجتماع کسی ایک مادے میں ہو جائے (امور تقابل میں ضرور ہے کہ دونوں متقابل جن میں تقابل کی نسبت ہوتی ہے خواہ کسی قسم کی ہو اس نسبت کے لحاظ سے ایک محل میں جمع نہیں ہو سکتے) باقی وہ مغائرت جو ایسے انواع کی راہ سے پیدا ہوتی ہے، جو جنس اعلیٰ میں نہیں بلکہ اس سے نیچے کے کسی جنس میں باہم متفق ہیں، تو ان کا کسی ایک محل اور موضوع میں اکٹھا ہونا ناممکن ہے۔

(بہر حال ان تمہیدی مقدمات کے بعد) اب معلوم ہونا چاہیے کہ ایک زمانے میں ایک ہی جہت کے رو سے دو مخالف چیزوں کا ایک محل اور موضوع میں جمع ہونے سے انکار کرنا، اور رکنا، اسی کو تقابل کہتے ہیں، اس تعریف میں "مخالف" کے لفظ سے مماثل اشیاء نکل گئے، اور "جمع ہونے سے انکار کرنا اور رکنا" اس قید سے وہ مغائرت خارج ہو گئی، جو گرمی اور سفیدی میں ہے، کہ ان دونوں کا ایک محل میں اکٹھا ہونا ممکن ہے، "ایک محل" اور "موضوع" کی قید سے وہ تقابل اس تعریف کے دائرے میں داخل ہو گیا جو سیاہی اور سفیدی کے درمیان ہے، یعنی وہ ساری چیزیں جن کا وجوداً اجتماع جائز ہے (لیکن محلاً نہیں) مثلاً حبشی کی سیاہی، اور روئی کی سفیدی ظاہر ہے کہ وجوداً دونوں جمع ہو سکتے ہیں اور جمع ہیں اور "جہت کی وحدت" کی قید سے وہ تقابل اس تعریف کے احاطے میں باقی رہا جو ابوت (یعنی باپ ہونے) اور بنوۃ (یعنی بیٹے ہونے) کے صفات میں پایا جاتا ہے، یعنی وہ سارے اضافی صفات جو دو حیثیتوں اور جہتوں سے ایک ہی محل میں جمع ہو سکتے ہیں، اور زمانے کی وحدت کی قید کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ اس کے ذریعے سے وہ تقابل تعریف میں داخل رہتا ہے، جو باہم ایسی دو ضدوں کے درمیان ہوتا ہے، جن کا ایک ہی موضوع اور محل پر گذر دو مختلف وقتوں میں ممکن ہے، اور جو "واقعہ" اور "دہر" کے حساب سے اسی محل میں اکٹھے بھی ہیں، کیونکہ "واقعہ" کے افق اور "دہر" کے ظرف میں اکٹھا ہونا یہ اس کے منافی نہیں ہے کہ زمانے کے اعتبار سے ان میں سے ایک کا دوسرے کے بعد آنا ضروری ہو، یعنی دہری اجتماع زمانی تعاقب کے منافی نہیں ہے، جیسے مکانی اجتماع اگر دو چیزوں کے درمیان

ممکن نہ ہو، تو اس کے یہ معنی نہیں ہیں، کہ ان میں کسی اور ظرف مثلاً زمانے وغیرہ کے اعتبار سے بھی اجتماع نہ ہو سکے، اس کے بعد بعضوں کا یہ کہنا کہ تقابل کی تعریف میں "زمانے کی وحدت" کی قید بے فائدہ ہے، اس لئے کہ اجتماع تو نام ہی اس کا ہے کہ ایک وقت میں اجتماع ہو، لیکن اس قید کا جو فائدہ اوپر بیان کیا گیا، اس سے ثابت ہوا، کہ عدم افادے کا دعوی غلط ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس بیچارے کی عقل اس کے وہم کی مانند زمانے کے قید خانے اور حدوث کے خندق سے باہر نہ نکل سکی،

اور میں نے متقابلوں کی تعریف کو چھوڑ کر جیسا کہ عام دستور ہے، خود تقابل کی تعریف اس لئے کی کہ عام کتابوں میں جو اس طرح کہا جاتا ہے، کہ باہم دو متقابل ان دو چیزوں کو کہتے ہیں کہ کسی ایک شئے میں ایک وقت میں ایک حیثیت اور جہت سے ایک حال میں یہ دونوں جمع نہ ہوتے ہوں، اس تعریف میں "دو چیزوں" کا لفظ بظاہر یہ چاہتا ہے، کہ ان دونوں کے لئے کسی نہ کسی قسم کی ذات کا ہونا ضروری ہے، حالانکہ عدم وملکہ اور ایجاب وسلب میں ان دونوں کے لئے ذات کب ثابت ہوتی ہے۔ اگرچہ یہ عذر ان کی جانب سے پیش ہو سکتا ہے، کہ اس قسم کے الفاظ سے ایسے مقامات میں مراد صرف یہ ہوتا ہے، کہ جن کو ذہنی تصور کے لحاظ سے ذات اور "چیز" کہہ سکتے ہیں، اور سلوب یا اعدام ظاہر ہے کہ ذہنی مفہوم کے رو سے ایک چیز ضرور ہیں، پس اس تعریف میں باہم دو متقابل سے مراد، ایسی دو تصورات وخیالات ہیں جو ایک حال میں ایک جہت اور حیثیت سے کسی ایک چیز پر صادق نہ آتے ہوں۔

رہی یہ بات کہ تقابل کی یہ چار قسمیں کس طرح پیدا ہوتی ہیں، تو اس کی تقریر یہ ہے، کہ باہم دو چیزوں میں جب تقابل کی نسبت ہوتی ہے، تو وہ دو حال سے خالی نہیں ہو سکتیں، ان میں سے کوئی ایک دوسرے کا عدم ہوگا، یا نہ ہوگا، پہلی صورت میں پھر دیکھنا چاہیئے کہ عدم جس کی طرف مضاف ہے، مثلاً عدم البصر میں بصر کی طرف عدم کی اضافت کی گئی ہے) اس کے قبول کرنے کی صلاحیت کا بھی لحاظ اس تقابل میں کیا گیا ہے یا نہیں، اگر کیا گیا ہے، تو اس کا نام عدم وملکہ ہے، (مثلاً بصر وعدم بصر میں یہی نسبت ہے، کہ عدیم البصر یا نابینا اسی کو کہہ سکتے ہیں

جس میں بینائی کی صلاحیت ہو، ورنہ دیوار اور پتھر کو کون اندھا کہہ سکتا ہے) اور اگر یہ نسبت نہ پائی جاتی ہو، تو اس کا نام ایجاب وسلب ہے، (یہ دو صورتیں تو اس کی ہیں کہ متقابلوں میں ایک عدمی اور دوسرا وجودی ہے) لیکن اگر ایسا نہ ہو (یعنی ہر دو وجودی ہوں) تو پھر دیکھنا چاہیے کہ ان میں سے ایک کا مفہوم دوسرے کے مفہوم کو پیش نظر رکھنے سے سمجھ میں آتا ہے؟ تو ایسے دو متقابل مفہوموں کو متضائفان کہتے ہیں، اور اس تقابل کا نام تضائف ہے، اور اگر یہ بات نہ ہو، تو یہ دونوں "متضادین" کہلاتے ہیں، اور اس تقابل کا نام "تضاد" ہے۔

ان اقسام کو عقلی گرفت میں لانے کے لئے کبھی تو مذکورۂ بالا تقریر کی جاتی ہے، اور کبھی اسی کی تقریر یوں بھی کرتے ہیں، کہ ان دونوں متقابلوں میں ہر دو وجودی ہوں گے یا نہیں، پہلی صورت میں ان میں ہر ایک کا مفہوم دوسرے کو سامنے رکھنے سے سمجھ میں آتا ہے، تو اس کو "متضائفین" کہتے ہیں، ورنہ ان کا نام "متضادین" ہوگا، اور دوسری صورت میں دیکھنا چاہیے، کہ ان میں سے کوئی ایک وجودی اور دوسرا اگر عدمی ہے، تو عدمی میں اگر ایسے محل کا لحاظ کیا گیا ہے جو وجودی کا قابل ہو، یعنی وجودی کے قبول کرنے کی اس میں صلاحیت ہو، تو اس کا نام عدم وملکہ ہے، ورنہ یہ دونوں ایجاب وسلب کے نام سے موسوم ہوں گے۔

لیکن اس پر اعتراضات واقع ہوتے ہیں، پہلا اعتراض یہ ہے کہ ممکن ہے، کہ ان میں ہر دو عدمی ہوں مثلاً عمی (اندھاپن) اور لاعمی (اندھاپن کا نہ ہونا) کہ ان دونوں میں ایجاب وسلب کا تقابل ہے، اس اعتراض کا جو یہ جواب دیا جاتا ہے، کہ لاعمی (اندھاپن کا نہ ہونا) یہ تو بجنسہ بصر (بینائی) ہے، اور اس لئے ان دونوں میں عدم وملکہ کا تعلق ہے، تو یہ جواب غلط ہے، کیونکہ بینائی کا تصور اس کے عدم اور نفی کے تصور پر موقوف نہیں بخلاف بینائی کی نفی کی نفی کا تصور کہ یقیناً یہ بینائی کی نفی (یعنی نابینائی) کے تصور پر موقوف ہے پس مفہوماً ان میں اتحاد باقی نہ رہا، اگرچہ صادق آنے میں باہم ایک دوسرے کے لازم ضرور ہیں، غلطی کا منشا یہاں یہ ہے کہ جو چیز بالذات ہے، اور جو بالغیر ہے، ان میں فرق نہیں کیا گیا،

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ مثلاً لازم کا عدم ملزوم کے وجود کا مقابل ہوتا ہے،

جیسے فرض کیجئے، کہ وہ حرکت جو کسی جسم میں پائی جاتی ہو اس کا وجود یقیناً اس گرمی کی نفی و عدم کا مقابل ہے، جو جسم متحرک کے لئے ضروری ہے، (یعنی متحرک جسم کا گرم ہونا ضروری ہے) حالانکہ حرکت اور عدم حرارۃ میں نہ عدم و ملکہ کا تقابل ہے، اور نہ ایجاب و سلب کا، کیونکہ تقابل کی ان دونوں قسموں میں جو عدمی ہوتا ہے، اس کے لئے ضروری ہے، کہ وہ وجودی کا عدم و نفی ہو،

اس کا جواب یوں دیا جا سکتا ہے کہ ما بالذات اور ما بالعرض میں جو فرق ہے، اس کو یہاں بیان کر دیا جائے، (یعنی ایک نسبت مقابلے کی خود دو چیزوں کی ذات میں ہوتی ہے، اور دوسری یہ نسبت جب کسی غیر کے واسطے سے دو مفہوموں میں پیدا ہو ان دونوں میں بڑا فرق ہے) پس اس بنیاد پر یہ کہا جا سکتا ہے، کہ مذکورہ بالا مثال میں بالذات تقابل پہلے گرمی اور عدم گرمی میں ہے، لیکن گرمی کی نفی کو چونکہ حرکت کی نفی بھی لازم ہے اس لئے بالعرض حرکت اور گرمی کے عدم اور نفی میں بھی تقابل کی نسبت پیدا ہو گئی،

بہر حال تم کو یہ معلوم ہونا چاہیئے، کہ تقابل کا اطلاق اپنے مختلف اقسام پر تشکیک کے رنگ میں ہوتا ہے پس اس کا شدید ترین اطلاق وہ ہے، جو ایجاب و سلب پر ہوتا ہے، کیونکہ کسی شئے کے منافی ہونے کی دو صورتیں ہوتی ہیں، یعنی ایک منافاۃ تو شئے اور اس کے عدم و رفع کے درمیان ہوتی ہے، مثلاً انسان اور عدم انسان کے درمیان جو منافاۃ ہے، یہ منافات بالذات منافات کی شکل ہے اور دوسری صورت اس منافات کی یہ ہے، کہ شئے اور جو مفہوم اس کے عدم و رفع کو مستلزم ہے، اس کے ساتھ منافات ہو، مثلاً انسان اور عدم ضاحک میں جو منافات ہے، کہ عدم ضاحک ہونا عدم انسان کے لئے لازمی ہے، بہر حال منافات کی بھی دو شکلیں ہیں، ان کے سوا اور جتنے مفہوم ہیں، ان کے ساتھ شے کا اجتماع ممکن ہے،

منافات کی ان دونوں شکلوں میں جو پہلی شکل ہے، ظاہر ہے کہ یہ بالذات منافات کی صورت ہے، اسی لئے اس منافات کے سمجھنے کے لئے صرف شے اور اس کے عدم کا لحاظ کافی ہے، بہ جز اس لحاظ کے یہ

منافات سمجھ میں آجاتی ہے، یعنی تفصیلاً ہو یا اجمالاً بجز شئے وعدم شئے کے اس منافات کے سمجھنے کے لئے کسی اور بات کی قطعاً ضرورت نہیں ہوتی، بخلاف دوسری شکل کے کہ اس کی حالت یہ نہیں ہوتی، بلکہ پہلے شئے اور عدم شئے کے منافات کا تصور کیا جاتا ہے اس کے بعد پھر اس عدم کے لوازم کا خیال آتا ہے اور اس کے بعد سمجھا جاتا ہے کہ جس طرح شئے اور عدم شئے میں منافات ہے اسی طرح اس عدم کے جو لوازم ہیں ان میں بھی شئے کے ساتھ منافات کی نسبت پائی جاتی ہے گویا یہاں بالذات نہیں بلکہ طفیلی منافات جو ذاتی منافات کی تابع ہے، وہ پائی جاتی ہے اور ظاہر ہے کہ ذاتی منافات دراصل صرف ایجاب وسلب کے درمیان ہی پائی جاتی ہے اس کے سوا اور جہاں کہیں منافات محسوس ہوتی ہے، تو وہ دراصل اسی ذاتی منافات کی تابع ہوتی ہے، پس معلوم ہوا کہ ایجاب وسلب کا تقابل، تقابل کی تمام قسموں میں سب سے زیادہ کڑی اور سخت قسم ہے، یہ تقریر یوں ہی کی گئی ہے لیکن اس میں ایک بات ابھی قابل بحث ہے، یعنی ذاتی منافات کی جو تعریف اس تقریر میں کی گئی ہے اگر غور کیا جائے تو اس قسم کی منافات دنیا کی دو چیزوں میں کبھی نہیں پائی جاسکتی، کیونکہ سلب وایجاب میں سے ایک طرف یعنی سلب تو بلاشبہ ایجاب کا بایں معنی منافی بالذات ہے، مگر ایجاب کو بھی سلب کا بایں معنی منافی قرار دینا صحیح نہیں ہے، یعنی ایجاب سلب کا منافی بالذات نہیں ہے، بلکہ بالذات منافی سلب کا سلب السلب ہے، اور سلب السلب کو چونکہ ایجاب مستلزم ہوتا ہے اس لئے اس میں بھی منافات پائی جاتی ہے۔ اور مناسب یہ ہے، کہ یہاں سلب اور رفع سے مصدری معنی مراد لیا جائے یعنی ایسا مصدری معنی جو مطلق ہو، اور اس کو فاعل یا مفعول یہ دونوں کا لباس پہنایا جاسکتا ہو،

فصل

تقابل کے اقسام بلکہ ہر قسم کے احکام بھی اس فصل میں بیان کئے جائیں گے

تقابل کی تمام قسموں میں سے (جیسا کہ گذر چکا) ایک قسم ایجاب وسلب کی بھی ہے، اور اس سے کبھی مراد وہ بات ہوتی ہے، جس کی تعبیر قضیئے کے باب میں منطقی لوگ تناقض سے کرتے ہیں، جس کے لئے یہ ضروری ہے، کہ جن دو قضیوں میں

یہ نسبت پائی جائے گی، ان کا اجتماع نفس الامر اور واقع میں نہ صدقاً ہو سکتا ہے، اور نہ کذباً (یعنی نہ دونوں کسی ایک چیز پر صادق آسکتے ہیں، اور نہ یہ ممکن ہے کہ دنیا کی کوئی چیز ان دونوں سے خالی ہو) مثلاً زید گورا ہے، اور زید گورا نہیں ہے، ان دونوں میں تقابل کی جو نسبت ہے اس کا یہی حال ہے، (کہ نہ دونوں سچے ہو سکتے ہیں نہ دونوں جھوٹے) اور کبھی اس تقابل سے مراد وہ نسبت ہوتی ہے، جو (قضیوں میں نہیں) بلکہ مفردات میں پائی جاتی ہے مثلاً کسی ایک مفہوم اور اس کے عدم میں جو نسبت ہوتی ہے، جیسے بیاض اور لابیاض میں جو تقابل ہے، یا خود کسی مفہوم اور اس کے عدم میں نہیں) بلکہ اس مفہوم کو کسی چیز کی طرف حمل کے طور پر منسوب کریں، مثلاً زید ابیض ہے زید لاابیض ہے،

اور اس کا کلیہ یہ ہے کہ جب کسی مفہوم کو مثلاً فرض کیا جائے اور اس کے ساتھ کوئی ایسی چیز جوڑی جائے، جو حرف لا و نفی کا مفاد ہو، تو ظاہر ہے کہ اس عمل سے ایک ایسا مفہوم حاصل ہوگا، جس کو پہلے مفہوم کے حساب سے انتہائی بعد اور دوری ہوگی، اگرچہ ابھی ان دونوں مفہوموں کے متعلق یہ تصور نہیں کیا گیا ہے، کہ کسی چیز پر وہ صادق آتے ہیں یا نہیں صادق آتے ہیں، اور جب ان کو کسی شئے پر محمول کیا جائے، خواہ حمل بالمواطاۃ کے طور پر، یا حمل بالاشتقاق کی شکل میں تو یقیناً اس مفہوم کو کسی کے لئے ثابت کرنا یہ اسی مفہوم کی تحصیلی صورت ہوگی، اور اسی مفہوم کے سلب کو ثابت کرنا یہ محمول کے سلب کا ایجاب ہوگا، اور ان دونوں میں جو منافات ہوگی، وہ محض صدق کی حد تک محدود ہوگی باقی کذباً منافات یعنی دونوں جھوٹے بھی نہیں ہو سکتے، یہ ضروری نہیں ہے، کیونکہ یہ بالکل ممکن ہے کہ بیک وقت دونوں کا رفع ہو جائے، مثلاً ایسی صورت میں جب موضوع ہی مفقود ہو، اسی لئے شیخ نے شفاء میں لکھا ہے کہ

> ایجاب وسلب والے دو متقابلوں میں اگر صدق کا احتمال نہ ہو تو ان کو بسیط کہتے ہیں، جیسے فرسیت (گھوڑا ہونے) لافرسیت (نہ گھوڑا ہونے) میں جو تقابل ہے، ورنہ پھر وہ مرکب کے نام سے موسوم ہوگا، مثلاً یہ کہنا کہ زید گھوڑا ہے، اور زید گھوڑا نہیں ہے، کیونکہ ان دونوں مفہوموں کا کسی ایک موضوع پر اطلاق ایک ہی زمانے میں ناممکن ہے،

شیخ ہی نے یہ بھی لکھا ہے، کہ

کسی معنی کا وجود خواہ یہ وجود خود اس کا اپنا آپ ہو اور اپنے لئے ہو، یا دوسرے کے لئے ہو، اس کو ایجاب کہتے ہیں، اور کسی معنی کا سلب، خواہ یہ وجود کا نہ ہونا خود اپنے لئے ہو، یا کسی غیر کے لئے ہو اسی کو سلب کہتے ہیں"۔

بہر کیف گذشتہ بیان سے یہ بات واضح ہوگئی، کہ تقابل کا مفہوم اس تناقض سے عام ہے، جس کی تعریف ایجاباً و سلباً یا اثباتاً و نفیاً دو قضیوں کا فلاں فلاں بات میں مختلف ہونا" سے کی جاتی ہے، کیونکہ تقابل کے متعلق معلوم ہو چکا کہ یہ نسبت مفردات میں پائی جاتی ہے، بخلاف تناقض کے کہ اس کے لئے قضیئے کا ہونا ناگزیر ہے، اس کے بعد تم سمجھ سکتے ہو کہ اس شخص کو سہو ہوا جس نے کہا کہ تناقض وہی ایجاب و سلب کا تقابل ہے، اسی طرح تجرید کی یہ عبارت بھی غلط ہے کہ سلب و ایجاب کے تقابل کا مآل وہی قول اور عقد (قضیہ) کا والا تقابل ہے آخر جب بات یہ ہے کہ دو قضیوں میں جو تقابل واقع ہوتا ہے تو یہ تقابل اس حیثیت سے ان میں نہیں پایا جاتا کہ وہ دو قضیئے ہیں اور نہ ان دونوں قضیوں کے موضوع سے اس تقابل کو تعلق ہوتا ہے بلکہ ایک ہی شئے کی طرف ایجاب و سلب کو منسوب کرنے کی وجہ سے تقابل کی یہ نسبت حاصل ہوتی ہے پس واقعہ یہ ہے کہ تقابل فی الحقیقت نفی و اثبات ہی کے درمیان ہوا کرتا ہے، پھر بالعرض یہی نسبت قضیوں میں بھی پیدا ہو جاتی ہے، اس عبارت کی توجیہ بہ مشکل یہ کی جا سکتی ہے جیسا کہ تجرید کی بعض شرحوں میں اس کی تاویل اس طرح کی گئی ہے "یہاں ایجاب و سلب سے مراد وقوع اور لاوقوع کا ادراک لیا جائے، اور ظاہر ہے کہ یہ دونوں باتیں خود عقلی ہیں، اور جس پر وارد ہوتی ہیں وہ بھی عقلی ہیں یعنی نسبت جو خود ایک ذہنی امر ہے، پس جب دونوں کا حصول عقل میں ہوتا ہے، تو یقیناً وہ عقد ہی ہوں گے، یعنی عقد سے مراد اعتقاد لیا جائے، اور جب ان کی تعبیر الفاظ سے کی جائے گی تو ان میں ہر ایک کی لفظی تعبیر کو ظاہر ہے کہ قول ہی کہیں گے" میں نے جو یہ تحقیق کی کہ قضایا کے تقابل میں بالذات یہ تقابل نفی اور اثبات کے درمیان ہوتا ہے پھر قضیوں کے درمیان یہ نسبت بالعرض پیدا ہوتی ہے، میرے اس بیان سے وہ اعتراض اٹھ جاتا ہے جو اس طرح کیا جاتا ہے، کہ بعض لوگوں نے تقابل کے مفہوم میں عدم اجتماع کے متعلق

بجائے محل کے موضوع کا لفظ استعمال کیا ہے (یعنی بجائے یہ کہنے کے کہ دونوں ایک محل میں اکھٹے نہیں ہو سکتے یہ کہدیا گیا کہ ایک موضوع میں اکھٹے نہیں ہو سکتے اور اس بنیاد پر ان لوگوں نے تصریح کی ہے کہ جوہری صورتوں میں تقابل نہیں ہوتا، کیونکہ ان کے لئے موضوع ہی نہیں ہوتا، کیونکہ موضوع نام اس محل کا ہے، جو اپنے حال سے یعنی جس چیز کا اس میں حلول ہوا ہو اس سے بے پروا اور مستغنی ہو، اور جوہری صورتوں کا محل تو وہ مادہ ہوتا ہے جو اپنے تقوم میں خود ان صورتوں کا محتاج ہے، بعضوں نے اس اجتماع میں مطلقاً محل کا لفظ استعمال کیا، اور اس بناء پر وہ عنصری نوعی صورتوں کے درمیان تقابل ثابت کرتے ہیں، بہر حال فریقین کا یہ سارا جھگڑا، کہ ایجاب وسلب کا مورد موضوع ہے یا محل یہ اس پر مبنی ہے، کہ تقابل کی تعریف میں جو یہ کہا جاتا ہے، کہ دونوں کا اجتماع نہیں ہو سکتا، اس عدم اجتماع سے ان لوگوں کے نزدیک صدق کے اعتبار سے نہیں بلکہ حلول کے لحاظ سے عدم اجتماع مراد ہے، حالانکہ یہ معلوم ہو چکا کہ تقابل کی ایک شکل وہ بھی ہے، جو قضیوں میں بھی پائی جاتی ہے، یعنی تناقض وتضاد جن قضیوں میں پائے جاتے ہیں یقیناً یہ تقابل ہی کی ایک شکل ہے مثلاً ہر انسان حیوان ہے، قطعاً یہ قضیہ بعض حیوان انسان نہیں ہیں کا نقیض ہے اور کوئی حیوان انسان نہیں ہے یہ اس قضیئے کا ضد ہے، جیسا کہ شفا میں شیخ نے لکھا ہے،

کلیۂ سالبہ کلیۂ موجبہ کا مقابل تناقض کی بنیاد پر نہیں ہے بلکہ کلیۂ سالبہ میں چونکہ محمول کا سلب، اور اس کی نفی کی جاتی ہے، اس لئے کلیۂ سالبہ کو کلیۂ موجبہ کا مقابل قرار دیا جاتا ہے اور یہ تقابل کی ایک اور قسم ہے، ہم اس کا نام تضاد رکھتے ہیں یعنی جب ایسے دو قضیے باہم متقابل ہوں جن کا صدقاً اجتماع تو ناممکن ہو، یعنی دونوں صادق، اور سچے تو نہ ہو سکتے ہوں، لیکن دونوں کا جھوٹا ہونا ممکن ہو یعنی کذباً کبھی دونوں جمع ہو سکتے ہیں، جیسا کہ خارجی اور عینی امور (مثلاً سیاہی سفیدی) میں اضداد کا حال ہوتا ہے اسی کے ساتھ یہ بات بھی پیش نظر رہنا چاہئے کہ قضیوں میں جو احکام وارد

کئے جاتے ہیں، ان کی بنیاد حلول پر قطعاً نہیں ہوتی، الغرض جس شخص نے یہ بات کہی ہے، اس کی گفتگو میں یقیناً کچھ خلط مبحث ہوگیا ہے، کیونکہ جس اختلاف کو اس نے یہاں بیان کیا ہے یہ بات عموماً خاص کر کے تضاد کے سلسلے میں کہی جاتی ہے اسی میں کہا جاتا ہے کہ ان دو چیزوں میں جو باہم ایک دوسری کی ضد ہوں اس کا اعتبار بھی کیا جاتا ہے کہ کسی ایک موضوع یا محل پر ان کا تعاقب بھی ممکن ہو یعنی ایک کے زائل ہونے کے بعد دوسرے کا اس محل میں آنا ممکن ہو، لیکن تقابل جس کی تعریف یہ کی جاتی ہے، کہ دو چیزوں کا اس طرح پر ہونا کہ شئے واحد میں ان کا اجتماع ممکن نہ ہو، تقابل کی اس تعریف میں عدم اجتماع کا جو حکم لگایا جاتا ہے، اس عدم اجتماع کے لئے یہ بالکل ضروری نہیں ہے کہ یہ وجوداً و تحققاً ہو، یا حمل اور صدق کے اعتبار سے یہ اجتماع ناممکن ہو، آخر سوچنے کی بات ہے کہ تقابل میں اگر اسی قسم کے اختلاف کا ہونا ضروری قرار دیا جائے گا، تو فرس اور لافرس (یعنی گھوڑا، اور غیر گھوڑے) میں پھر تقابل کی نسبت یقیناً باقی نہ رہے گی، اور اس کی دلیل بجنسہ وہی بیان کی جاسکتی ہے جس کا میں نے ذکر کیا، کیونکہ ظاہر ہے کہ گھوڑا ایسی حقیقت نہیں ہے جو اپنے وجود کیلئے محل کا خواہاں ہو حالانکہ یہ بات قطعاً غلط ہے۔

ایجاب وسلب کے احکام میں سے ایک بات یہ بھی ہے، کہ یہ تقابل دراصل ذہن ہی میں واقع ہوتا ہے، اور مجازاً لفظ میں بھی اس کو ثابت کر سکتے ہیں، لیکن خارج سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے دلیل اس کی یہ ہے کہ تقابل ایک قسم کی نسبت کا نام ہے، اور نسبت اس وقت تک پائی نہیں جاسکتی، جب تک کہ اس کے دونوں اطراف یعنی منتسبین نہ پائے جائیں، اور ظاہر ہے کہ ایجاب وسلب کے تقابل میں ایک طرف سلب ہے، اور سلوب و اعدام محض عقلی اعتبارات ہوتے ہیں، جن کی تعبیر الفاظ سے کی جاتی ہے، پس ثابت ہوا کہ ان دونوں کے درمیان جو نسبت ہے، وہ محض عقلی ہے، رہا عدم ملکہ تو تقابل کی اس قسم میں تحقق وجود کا ایک رنگ پایا جاتا ہے، یعنی بایں لحاظ کہ ملکہ کا عدم بھی اگرچہ عدم ہی ہوتا ہے لیکن وہ ایک ایسے وجودی امر کا عدم ہوتا ہے جس میں اپنے مقابل وجودی امر کے لباس پہننے کی صلاحیت ہوتی ہے اور خارجی طور پر اس نسبت کے

تحقق کے لئے اتنی بات کافی ہے، کیونکہ ہر شئے کے لئے وجود کا ایک خاص مرتبہ ہوتا ہے اور نسبت کو وجود کا یہ مرتبہ صرف اس سے حاصل ہو جاتا ہے کہ ایسے امور جو خارج میں پائے جاتے ہیں، ان سے یہ نسبت منتزع ہوتی ہے، خواہ ان خارجی امور کا تحقق کسی رنگ میں ہو، مثلاً ذاتیات کے سلسلے میں انسانیت اور حیوانیت کا جو حال ہے اور عرضیات میں مشی (چلنا)، وکتابت (لکھنا) کی جو حالت ہے ایجاب وسلب ہی کے احکام میں سے ایک بات یہ بھی ہے، کہ واقع میں موضوع (محل) ان سے خالی نہیں رہ سکتا لیکن اس سے یہ مطلب نہیں ہے کہ واقع کے تمام مراتب میں خالی نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ جن چیزوں کے درمیان ذاتی رشتہ اور علاقہ نہیں ہے، ان میں ہر ایک اپنے وجود کے مرتبے میں دوسرے سے خالی ہوتا ہے یعنی اس مرتبے میں دوسرے کے معدوم یا موجود ہونے کا خیال نہیں کیا جاتا ہے اسی طرح جب ماہیتوں کو خود ان کی اپنی ذات کے حساب سے سامنے رکھا جائے یعنی ہی ہی کے مرتبے میں ان کو تصور کیا جائے تو اس مرتبے میں عرضیات کا بھی یہی حال ہوتا ہے، جیسا کہ تم کو بتایا جا چکا ہے، اسی تقابل کے احکام میں سے ایک حکم یہ بھی ہے، کہ قضایا میں یہ تقابل اس وقت تک واقع نہیں ہو سکتا، جب تک کہ علاوہ آٹھ مشہور وحدتوں کے ایک اور وحدت نہ پائی جائے یعنی طبعی قضایا میں حمل کی وحدت کا ہونا بھی ضرور ہے، کیونکہ بعض ایسے مفہوم بھی ہیں جن کو حمل متعارف کے طور پر خود اپنی ذات پر حمل کرنا غلط ہوتا ہے لازماً ایسی صورت میں اس کی نقیض کا صادق ہونا ضروری ہے، لیکن اگر اسی مفہوم کو خود اپنی ذات پر حمل اولی ذاتی کے طور پر حمل کیا جائے، تو وہ صحیح ہوتا ہے جیسا کہ تمام مفہومات کا حال ہے، یہ شرط تو طبعی قضایا کے لئے ہے، اسی طرح محصورات میں یہ ضروری ہے کہ دونوں متقابل قضایا میں اختلاف کمیت (یعنی کلیہ جزئیہ ہونے) کے اعتبار سے ہو، اس لئے کہ بسا اوقات تمام وحدتوں کے پائے جانے کے بعد بھی اگر دونوں کلیے ہوں تو ممکن ہے کہ دونوں غلط اور کاذب ہوں مثلاً ہر حیوان انسان ہے، یہ بھی غلط ہے، اور کوئی حیوان انسان نہیں، یہ بھی جھوٹ ہے پس ثابت ہوا کہ

یہ دونوں قضیئے باہم ایک دوسرے کے نقیض نہیں ہیں، بلکہ ایک دوسرے کی ضد ہیں، جیساکہ پہلے بیان کیا جاچکا ہے، اور دو ضدوں کے لئے یہ ممکن ہے، کہ دونوں کاذب اور غلط ہوں، اور یہ بھی ممکن ہے کہ دونو سچے ہوں مثلاً بعض حیوان انسان ہیں، اور بعض حیوان انسان نہیں ہیں، اور قضایا موجہات میں اس اختلاف کا ہونا ضروری ہے، جو بجائے خود ثابت ہوچکا ہے ورنہ پھر تناقض نہ پایا جائے گا اس لئے کہ امکان کے مادے میں دونوں ممکنے صادق اور دونوں ضروریے کاذب ہوجاتے ہیں، حالانکہ اور تمام شرائط پائے جاتے ہیں

اسی تقابل (یعنی ایجاب وسلب) کی خصوصیتوں میں سے ایک خصوصیت یہ بھی ہے، کہ اس لحاظ سے جو دو چیزیں باہم متقابل ہوں گی، ان کے درمیان واسطے کا پایا جانا محال ہے، اور یہ کہ دونوں کا اجتماع نہ صدقاً ہوسکتا ہے اور نہ کذباً، پس دنیا کی کوئی چیز مثلاً گھوڑے ہونے یا نہ گھوڑے ہونے سے خالی نہیں ہوسکتی، لیکن اس کے سوا تقابل کی اور جتنی شکلیں ہیں، ان میں ممکن ہے، کہ کوئی شئے طرفین سے خالی ہو، اسی طرح اسی تقابل کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ تقابل کی نسبت جن دو چیزوں میں ہوتی ہے، ان دونوں میں سے کوئی معدوم پر صادق نہیں آسکتا، بجز ایجاب وسلب والے تقابل کے کہ اس کے دونوں مقابلوں میں کوئی ایک معدوم پر صادق آتا ہے،

تقابل کے اقسام میں سے ایک قسم وہ بھی ہے جس کو تضائف اور اس کے اطراف کو متضائفین کہتے ہیں، اس تقابل کے دونوں اطراف وجودی ہوتے ہیں اور ان میں ایک دوسرے کو پیش نظر رکھنے سے سمجھ میں آتا ہے، جیسے ابوۃ (باپ ہونا) بنوّۃ (بیٹا ہونے) کے مفہوں کا جو حال ہے، ظاہر ہے کہ یہ دونوں کسی ایک ذات پر ایک ہی حیثیت اور جہت سے صادق نہیں آسکتے، اور ایک کا مفہوم دوسرے کے لحاظ سے سمجھ میں آتا ہے،

ایک وہم پر تنبیہ

ممکن ہے کہ تم کو شبہہ ہو کہ تضائف کو تقابل کی قسم قرار دینا، اور تضاد کا قسیم ٹھیرانا، آخر اس کی وجہ کیا ہے، حالانکہ تضائف ایک ایسی عام بات ہے کہ یہ نسبت تقابل وتضاد، اور تماثل وغیرہ سب ہی میں پائی جاتی ہے، بلکہ اس کو تو ان دونوں کی جنس ہونا چاہیے،

اور اس بنیاد پر لازم آتا ہے کہ شئے اپنی قسم کی قسم بھی ہو جائے اور اس کی قسیم بھی اس کا جواب کبھی یہ دیا جاتا ہے، کہ وہ تقابل اور تضاد جو اپنے اقسام کو عارض ہوتے ہیں تضائف کا مفہوم ان سے بیشک عام ہے، لیکن یہ بات اس کے منافی نہیں ہے، کہ تقابل کا معروض و موصوف تضائف سے عام ہو اور تضاد کا معروض و موصوف تضائف کا مخالف اور مباین ہو، الغرض تقابل و تضاد کا مفہوم بلاشبہہ تضائف سے نیچے درج ہے لیکن اپنے افراد پر جب تضائف صادق آتا ہے تو اس وقت تقابل اس کا ایک ایسا فرد بن جاتا ہے جو تضائف سے عام ہے اور تضاد اس کا جن میں سے ایک فرد اس سے عام ہے، اور دوسرا اس کا مباین اور ایک ایسا فرد قرار پاتا ہے جو تضائف کا مخالف اور مباین ہے، اور ایسا ہونے میں کوئی منافات نہیں ہے دوسرے پیرائے میں اسی کا جواب یہ بھی دیا جاتا ہے، کہ تضائف کا مفہوم خود اپنی ذات کی حساب سے تقابل کے مفہوم سے عام ہے، اور بایں خیال کہ یہی تضائف تقابل کے ایک حصے کا معروض موصوف بھی ہے۔ وہ تقابل سے خاص ہے، ٹھیک اس کی مثال کلی کی ہے، کہ کلی خود اپنی ذات کے حساب سے یعنی بحیثیت کلی ہونے کے جنس کے مفہوم سے عام ہے، اور بایں حیثیت کہ جنس کے مفہوم کا کلی بھی معروض ہے، وہ اس سے خاص ہے۔

مگر اس کا صحیح جواب یہ ہے، کہ پہلے شئے کے مفہوم میں اور جس چیز پر شئے صادق آتی ہے ان دونوں باتوں میں جو فرق ہے اس کو اچھی طرح سے سمجھ لیا جائے، اور اس کے بعد کہا جائے کہ تضائف کا مفہوم اگرچہ تقابل کے مفہوم کی ایک قسم ہے، لیکن خود تقابل کا مفہوم ان امور میں سے ہے، جس پر تضائف صادق آتا ہے، اور ایسا ہوتا ہے، کہ شئے کا مفہوم ایسا ہو کہ اس پر اس شئے کی کوئی قسم یا نوع صادق آتی ہو، مثلاً کلی کا مفہوم کہ جنس کے مفہوم کے جو افراد ہیں، ان میں سے ایک وہ بھی ہے، اور واقعہ یہ ہے، کہ ذہنی امور اور عقلی عوارض میں بکثرت یہ بات پیش آتی ہے، کہ شئے کا مفہوم خود اس شئے کا فرد یا فرد کا فرد واقع ہو جائے، جس طرح وہ اپنے مقابل کا فرد ہوتا ہے جیسے جزئی

جو کلی کا ایک فرد بھی ہے اور اس کا مقابل بھی ہے، لیکن یہ دونوں باتیں دو مختلف اعتبارات کے نتائج ہیں،

اور تقابل کی ایک شکل وہ بھی ہے، جو متضاد چیزوں میں پائی جاتی ہے، مشائیہ کی اصطلاح میں باہم دو متضاد چیزیں ان دو وجودی چیزوں کو کہتے ہیں جن میں باہم تضائف کا علاقہ نہ ہو، اور ایک موضوع (محل غیر محتاج) پر ان کا ورود تعاقب یعنی (یکے بعد دیگرے) کے طور پر ہوتا ہو، اور اس موضوع میں ان کا اجتماع ممکن نہ ہو اور یہ کہ باہم ان دونوں میں انتہائی اختلاف و بعد ہو اس کے متعلق اشارہ پہلے بھی کر دیا گیا ہے، کہ جنسی طبیعتوں میں تقابل واقع نہیں ہوتا، بلکہ جیسا کہ استقراء سے معلوم ہوتا ہے، یہ بات صرف ان نوعوں تک محدود ہے جو آخری انواع کہلاتے ہیں، اگرچہ بعضوں کا یہ بھی خیال ہے کہ جنسوں میں بھی تضاد واقع ہو سکتا ہے، وہ کہتے ہیں کہ خیر و شر میں تضاد کا علاقہ ہے، پھر ان میں سے ہر ایک کے نیچے بکثرت انواع واقع ہوتے ہیں، لیکن یہ خیال دو وجہ سے غلط ہے پہلی وجہ تو یہ ہے، کہ خیر و شر میں تضاد کا علاقہ ہی نہیں ہے، کیونکہ ان میں ایک دوسرے کا عدم ہے کیونکہ خیر یا وجود کو کہتے ہیں یا کمال کو، اور شر وجود کے عدم یا کمال کے عدم کی تعبیر ہے،

اور دوسری وجہ یہ ہے، کہ یہ دونوں جنس بھی نہیں ہیں، کیونکہ اس سے مراد اگر وہ خیر و شر ہے جو واقع میں خیر و شر ہے، تو تم جان چکے ہو کہ اس خیر و شر کا مآل وجود و عدم ٹھیرتا ہے، اگر اس سے مراد وہ خیر و شر ہے، جو انسانی طبیعت کے اعتبار سے خیر و شر ہو گویا جو باتیں انسانی فطرت کے مناسب، اور اس کے لئے خوشگوار ہیں، ان کا نام خیر رکھا جائے، اور جو اس کی فطرت و طبیعت کے مخالف اور اس کے لئے ناگوار ہوں ان کو شر سمجھا جائے ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں خیر و شر کی بنیاد موافقت اور مخالفت پر قائم ہو جاتی ہے، اور موافقت مخالفت کی حقیقت بجز اس کے اور کیا ہے، کہ یہ محض چند ایسی نسبتوں اور ایسے اعتبارات کا نام ہے، جو ماہیت کے واقعی احوال کے دائرے سے خارج ہیں، پس ثابت ہوا کہ جن چیزوں کیلئے

خیر و شر صفات واقع ہوں گے، ان کے لئے یہ جنس نہیں بن سکتے، اور اگر صرف موافقت اور مخالفت کا لحاظ اس طور پر کیا جائے کہ اس لحاظ میں ان کے معروضات اور موصوفات کا خیال سامنے نہ ہو، تو ایسی صورت میں ان میں ہر ایک نوعی ماہیت بن جائے گی، اور اس لحاظ سے بھی ان دونوں کا باہمی تضاد وہ تضاد نہ ہوگا، جو دو متضاد جنسوں کے درمیان ہوتا ہے بہر حال منجملہ اور شرائط کے تضاد کی ایک شرط یہ بھی ہے کہ جو آخری نوعیں تضاد سے موصوف ہوں، ان کے لئے ضرور ہے کہ وہ کسی ایک جنس قریب کے نیچے مندرج ہوں اور یہ دعوی کہ شجاعت کی صفت فضیلت کے نیچے درج ہے، اور تہور (یعنی حد سے متجاوز دلیری) کا شمار رذائل (اخلاق) کے تحت کیا جاتا ہے اور اس بنیاد پر مذکورۂ بالا قاعدہ ٹوٹ جاتا ہے، صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ ان صفات میں ہر ایک دراصل نفسانی کیفیت ہے باقی ان کا فضیلت ہونا، یا رذیلت ہونا، یہ عارضی صفات ہیں جو اس نفسانی کیفیت کو عارض ہوتے ہیں، نہ کہ ان صفات سے اس نفسانی کیفیت کی تقویم ہوئی ہے، اور وہ اس کے مقوم ہیں الحاصل فضیلت یا رذیلت ہونا، یہ نفس کے اخلاقی فضائل ورذائل کی جنس نہیں ہے۔ علاوہ اس کے شجاعت بجائے خود نہ تہور کی ضد ہے اور نہ جبن (بزدلی) کی، کیونکہ شجاعت کی حیثیت تو ان دونوں صفات کے درمیان واسطے کی ہے، البتہ یہ دونوں کنارے یعنی تہور اور بزدلی، چونکہ باہم ایک دوسرے سے انتہائی بعد پر واقع ہوئے ہیں، اس لئے یہ دونوں یقیناً ایک دوسرے کے ضد ہیں، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ شجاعت کا ان دونوں سے تضاد، ایک قسم کا عارضی تضاد ہے کیونکہ شجاعت دراصل ایک مستقل ماہیت ہے اس کو ایک صفت فضیلت ہونے کی عارض ہوتی ہے، اسی طرح تہور اور جبن یہ دونوں بھی مستقل ماہیتیں ہیں جن کو رذیلہ ہونے کی صفت عارض ہوتی ہے، پس اگر غور کیا جائے تو واقع میں تضاد ان عوارض اور صفات میں ہے، پھر ان کے ذریعے سے بالعرض یہ تضاد ان کے معروضوں اور موصوفوں میں بھی پیدا ہو جاتا ہے، باقی خود تہور اور جبن میں جو تضاد ہے، یہ وہ تضاد نہیں ہے، جو فضیلت اور

رذیلت کے اعتبار سے پیدا ہوتا ہے بلکہ اس تضاد کی نوعیت ہی دوسری ہے، تضاد کے احکام میں جو یہ بات بیان کی گئی، کہ باہم دونوں ضدوں میں انتہائی بعد ہونا چاہیے اسی سے یہ حکم بھی پیدا ہوتا ہے، کہ ایک چیز کی ضد ایک ہی شے ہو سکتی ہے کیونکہ اس لحاظ سے ضد کا مطلب یہ ہوا، کہ جس کے پائے جانے کا لازمی نتیجہ دوسری ضد کا عدم وزوال ہو، اب اگر کوئی وحدانی شے ہے اور اس شئے واحد کے اضداد مختلف ہوں، تو سوال ہوتا ہے، کہ ان ضدوں کی مخالفت اس شے واحد سے آیا کسی ایک پہلو اور جہت سے ہے، یا مختلف جہات کے اعتبار سے ہے، اگر یہ مخالفت ایک ہی جہت کے رو سے ہے، تو درحقیقت یہاں ضد چند چیزیں نہیں بلکہ شے واحد کی ضد شے واحد ہی ہے (یعنی وہی جہت) حالانکہ فرض یہ کیا گیا تھا، کہ شے واحد کے اضداد ایک نہیں بلکہ چند ہیں، اور اگر اس شے واحد، اور ان متعدد اضداد کے درمیان مخالفت کی جہتیں بھی مختلف ہیں، تو پھر یقیناً جو چیز واحد اور ایک فرض کی گئی تھی وہ واحد باقی نہیں رہتی مثلاً انسان کو گرم کا ضد اس لئے فرض کیا جائے کہ وہ ٹھنڈا ہے اور ٹھنڈے کا ضد اس لئے مانا جائے کہ وہ گرم ہے، اور اسی طرح انسان کو مختلف چیزوں کی ضد اس لئے قرار دیا جائے کہ اس میں ان مختلف چیزوں کے اضداد پائے جاتے ہیں، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں تضاد دراصل گرمی اور سردی، سیاہی وسفیدی میں ہوگا، اور ان میں ہر ایک کی ضد دراصل ایک ہی ہے مثلاً گرم اور سرد میں تضاد بالعرض ہے کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ جب دو چیزوں میں حقیقی تضاد ہوگا، تو جو ان دونوں ضدوں کے محل ہوں گے، یا محل ہونے کی حیثیت سے ان میں بھی عارضی تضاد پایا جائے گا، پھر بعض ضدیں ایسی ہوتی ہیں، کہ جن کے درمیان مختلف واسطے واقع ہوتے ہیں، اور بعضوں میں یہ وسائط نہیں ہوتے، پھر ان واسطوں میں بعض واسطے حقیقی ہوتے جیسے گرم وسرد کے درمیان گنگنا پن یا نیم گرم کا حال ہے، اور کبھی یہ واسطے غیر حقیقی ہوتے ہیں، جس کا مآل یہ ہوتا ہے، کہ تضاد کے دونوں طرفین کی جنس سے وہ خالی ہے مثلاً نہ ہلکا ہونا، نہ بھاری ہونا کہ گنگنا پن اسی کیفیت کا نام ہے جو گرمی اور سردی سے بالکل باہر نہیں ہو سکتی (بلکہ کچھ گرمی و سردی کے ملنے سے

یہ کیفیت پیدا ہوتی ہے بخلاف اس کیفیت کے جس کی تعبیر اس سے کی جائے کہ نہ وہ ہلکا ہے اور نہ بھاری، مثلاً افلاک کے متعلق جو کیفیت ثابت کی جاتی ہے، کبھی ان دو ضدوں میں سے کوئی ایک ضد کسی خاص محل اور موضوع کے ساتھ لزومی خصوصیت رکھتی ہے، یعنی اس کے لیے لازم ہوتی ہے، مثلاً سفیدی برف کی لازمی صفت ہے، اور سیاہی ڈامر (تارکول) کی لازمی حالت ہے، اور کبھی یہ لزوم نہیں ہوتا، پھر محل کا ان دونوں سے خالی ہونا کبھی محال ہوتا ہے مثلاً بدن انسانی کے ساتھ مرض و صحت کی جو نسبت ہے، اور کبھی ممکن ہوتا ہے، مثلاً ہلکا پن اور بھاری پن میں جو نسبت ہے کہ فلک کو ان دونوں صفات سے خالی فرض کیا گیا ہے، اس اصطلاح کی بنیاد پر باہم جواہر کے درمیان تضاد کا تعلق نہیں پیدا ہو سکتا، الا یہ کہ وہی عارضی رنگ میں یعنی جواہر کو جو عوارض لاحق ہوتے ہیں ان کے ذریعے سے خود ان جواہر میں بھی تضاد کا علاقہ ثابت کر دیا جائے لیکن متقدمین کی جو اصطلاح ہے، اس کے لحاظ سے ان مادی صورتوں کے درمیان بھی حقیقی تضاد ہے جو ایک محل پر دوسرے کے بعد وارد ہوتی ہیں، اسی طرح ان کے نزدیک یہ بھی جائز ہے کہ کسی شئے واحد کی ضدیں متعدد و کثیر ہوں، کیونکہ تضاد کے لئے ان کے خیال میں انتہائی اختلاف غیر ضروری ہے، گویا جس طرح سیاہی سفیدی کی ضد ہے اسی طرح سیاہی سرخی کی بھی ان کے مسلک کے رو سے ضد ہے، اور ان کی اصطلاح میں ان باتوں کی گنجائش ہے،

ایک شک اور اس کی تحقیق

یہاں ایک سخت مشکل پیش آتی ہے، اور وہ یہ ہے کہ مقولات عالیہ (قاطیغوریاس عشرہ) کے متعلق یہ معلوم ہو چکا ہے کہ باہم ان کے درمیان تضاد نہیں ہے، کیونکہ کسی ایک جسمانی جوہر میں ان کا اجتماع ممکن ہے، نیز جنس بعید میں اشتراک اس کے لئے کافی نہیں ہے، کہ جو چیزیں جنس بعید میں مشترک ہوں ان میں تضاد کا علاقہ ہو مثلاً مزہ سیاہی کے ساتھ جمع ہو سکتا ہے (یعنی ہو سکتا ہے کہ کسی سیاہ چیز کا مزہ مثلاً میٹھا ہو) حالانکہ دونوں ایک ہی مقولے کے نیچے درج ہیں، پس دو متضاد چیزوں کے لئے ضروری ہے کہ وہ کسی جنس قریب کے نیچے مندرج ہوں اور اسی کے ساتھ

فصل کے ذریعے سے ان میں اختلاف و امتیاز بھی پیدا ہو چکا ہو، ایسی صورت میں ان میں جو تضاد ہو گا، وہ جنس کی راہ سے نہیں بلکہ فصل کے ذریعے سے ہو گا، گویا بالذات تضاد دراصل فصلوں ہی کے درمیان ہو گا، لیکن حال یہ ہے کہ باہم دو فصلیں کسی جنس قریب میں مشترک نہیں ہو سکتیں، کیونکہ ظاہر ہے کہ جنس کا ان دونوں کی حقیقتوں سے خارج ہونا ضروری ہے۔ حالانکہ فرض یہ کیا گیا تھا کہ جو دو چیزیں باہم ایک دوسرے کی ضد ہوں گی ان کو جنس قریب کے نیچے مندرج ہونا چاہئے، ھف (یعنی یہ خلاف مفروض ہے) ماسوا اس کے تضاد کی ایک شرط یہ بھی ہے کہ کسی موضوع اور محل واحد پر ان کا تعاقب ممکن ہو یعنی ایک کے بعد دوسرے کو آنا چاہئے، اور ظاہر ہے کہ فصول میں یہ بات ممکن نہیں کیونکہ ان کیلئے ایسا وجود استقلالی نہیں ہوتا، جس کا انتساب کسی موضوع یا محل کی طرف کیا جا سکے، اور کسی ایک جنس پر بھی ان کا تعاقب ممکن نہیں، جیسا کہ تم جان چکے ہو، اس اشکال سے خلاصی کی ایک صورت یہ ہو سکتی ہے، کہ جنس اور فصل وجود اور جعل (ساخت) کے لحاظ سے ظاہر ہے، کہ متحد ہوتے ہیں، اور دونوں ایک ہی وجود کے ساتھ خارج میں موجود ہوتے ہیں، پس خارجی اعتبار سے ان میں کوئی مغائرت نہیں ہوتی، اسی طرح یہ دونوں خارج میں نوع کے ساتھ بھی متحد ہوتے ہیں اس لحاظ سے فصول کے صفات بجنسہ انواع کے وہ صفات ہوتے ہیں جن سے ان کی تقویم عقلی ملاحظے میں ہوتی ہے، اور تضاد کا شمار چونکہ دو ضدوں کے خارجی احکام میں ہوتا ہے، اس لئے ضروری ہے کہ تضاد کے ساتھ بالذات انواع ہی متصف ہوں، نہ کہ فصول بحیثیت فصول ہونے کے، خلاصہ یہ ہے، کہ دو چیزیں جو باہم ایک دوسری کی ضد ہوں، ان میں تضاد اگرچہ ہر ایک کی فصل ہی کی راہ سے پیدا ہوتا ہے، لیکن موضوع و محل میں حلول کے اعتبار سے تعاقب، یعنی ایک کے بعد دوسرے کا محل میں حلول ہونا، یہ بات ان اضداد کی نوعیت کا اقتضاء ہوتا ہے، کیونکہ حلول دراصل وجود ہی کا ایک رنگ اور یافت کی ایک شکل ہے، اور وجود کا تعلق اسی چیز سے ہو سکتا ہے جس کو خارجی تحصل میں استقلال بھی ہو، ظاہر ہے کہ فصول کے لئے خارج میں کسی قسم کا استقلال ثابت نہیں، اور

نوع و فصل کے خارجی صفات کے ساتھ ہر ایک کا متصف ہونا، یہ انصاف بالعرض نہیں بلکہ بالذات ہوتا ہے کیونکہ خارجی وجود میں تو دونوں متحد ہوتے ہیں، بخلاف ذہنی صفات کے کہ یہ عارض ہی اس حیثیت سے ہوتے ہیں کہ ذہنی طور پر ان میں ایک دوسرے کا غیر ہوتا ہے،

جن دو چیزوں میں تقابل کی نسبت ہوتی ہے جیسا کہ بتایا جا چکا کہ ان میں ایک قسم کا نام عدم وملکہ ہے، اور عدم وملکہ ایسی دو چیزوں کو کہتے ہیں جن میں ایک وجودی ہوتی ہے اور دوسری عدمی یعنی اسی وجودی کا عدم ہوتا ہے خواہ عدم وجودی کی شخصیت کا ہو، اسی وقت ہو یا دوسرے وقت میں یا یہ عدم وجودی کی نوع کے لحاظ سے ہو یا جنس کے لحاظ سے پھر جنس قریب کے اعتبار سے یا بعید کے خیال سے مثلاً نابینائی تاریکی، اور داء الثعلب کی وجہ سے بال کا جھڑنا، جو ملکہ (یعنی بال پیدا ہونے کے بعد کی صورت ہے) اور مرد ویت (یعنی سادہ رخی) جو بال نکلنے کی قبل کی حالت ہے، اور اس اندھے کی نابینائی جس کی بینائی کا امکان ہو اور عورت سے ڈاڑھی کی نفی بایں معنی کہ اس کی نوع یعنی انسان کے لئے ڈاڑھی کا ہونا ممکن ہے، یہ سب کے سب تحقیق کے رو سے ایسی عدمی چیزیں ہیں، جن میں امکان اور جانب مخالف کی صلاحیت مشروط ہے، اسی لئے مطلقاً معدوم پر ان کا اطلاق صحیح نہیں ہے، (عدم وملکہ کے متعلق یہ تو تحقیقی بات تھی) لیکن مشہور ان کے متعلق یہ ہے، کہ کسی چیز کا ملکہ فلاں میں ہے، اس کا مطلب یہ ہوتا ہے، اس شئے کی قدرت اس میں ایسی ہے کہ جب چاہے اس کو کر گذرے، مثلاً دیکھنے کی قدرت یہ ملکہ ہے، اور عدم اسی قدرت کی نفی بایں شرط ہے کہ جس وقت اس قدرت کو ہونا چاہئے اس وقت اس کی قدرت اس میں نہ ہو جو اعمی (اندھے) کا حال ہے، لیکن کتے کے پلے آنکھیں کھولنے سے پہلے اندھے اس اصطلاح کی بنیاد پر نہیں کہلا سکتے، اس لئے کہ اس میں صلاحیت بینائی کی باطل نہیں ہوتی ہے، عدم وملکہ کے متعلق منطقیوں کی اصطلاح وہی ہے جو پہلے بیان کی گئی، اور متضادین کے متعلق بھی ان کی اصطلاح یہ ہے، کہ مطلقاً جن کا اجتماع ایک موضوع میں نہ ہو،

لیکن الٰہیات کے علماء ان میں سے ہر ایک کے ساتھ ایک اور قید کا اضافہ کرتے ہیں یعنی دو چیزوں میں تضاد کے علاقے کے لئے ضروری ہے کہ باہم ایک دوسرے سے انتہائی بعد اور دوری کی نسبت رکھتے ہوں، اسی طرح عدم وملکہ کے لئے چاہئیے کہ عدمی وجودی کا سلب وزوال ہو لیکن بایں شرط کہ جس میں وجودی کے ہونے کی صلاحیت ہو، اسی سے عدمی کا تعلق ہو (یعنی عدمی وجودی کا سلب ایسی چیز سے ہو جس کی شان سے وجودی کے ساتھ انصاف ہونا چاہئیے تھا مثلاً اندھاپن بینائی کی عدمی ہے لیکن اندھاپن اسی نابینائی کو کہتے ہیں جس کی شان بینائی سے اتصاف کو چاہتی تھی۔

بہر حال تقابل کی ان دونوں قسموں کی تفسیر دو طرح سے کی جاتی ہے، ایک تفسیر اس کی عام ہے اور اس کی وجہ سے اس کا معنی بھی عام ہو جاتا ہے، اور دوسری تفسیر اس کے مفہوم کو خاص بناتی ہے لیکن ان دونوں معنوں میں وہ نسبت ہے جو مطلق اور مقید کے درمیان ہوتی ہے، پھر جب تضاد کا استعمال مطلق اور عام معنی میں کیا جاتا ہے تو اس وقت اس کا نام تضاد مشہوری ہے کیونکہ عام فلاسفہ میں اس کے مشہور معنی یہی ہیں، اور جب مقید معنی میں اس کو استعمال کرتے ہیں، تو اس وقت اس کو تضاد حقیقی کے نام سے موسوم کرتے ہیں، اس لئے کہ حقیقی علوم میں جس تضاد کا اعتبار کیا جاتا ہے وہ یہی ہے اور عدم وملکہ کی حالت اس کے برعکس ہے، یعنی اس میں مطلق ہی کو حقیقی اور مقید کو مشہوری کہتے ہیں،

تقابل کو ان ہی چار قسموں میں منحصر کرنے کی وجہ سے جو یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ التحاء (ڈاڑھی والا ہونا) اور مرودت (سادہ رخ ہونے) میں باوجودیکہ تقابل ہے، لیکن تضاد کی تعریف اس پر صادق نہیں آتی یا بینائی ونابینائی میں کہا جاتا ہے کہ عدم وملکہ کا تقابل ہے لیکن بچھو اور درخت باوجودیکہ اندھے اور نابینا سمجھے جاتے ہیں، حالانکہ ان کی شان سے بینائی نہیں ہے، الغرض تضاد اور عدم وملکہ کی خاص تعبیر اور تفسیر بیان امور کے ذریعے سے جو اعتراضات وارد ہوتے ہیں ان سے بچنے کے لئے یہ طریقہ اختیار کیا گیا ہے کہ

یہ حصر تضاد میں تو مشہور معنی، اور عدم وملکہ میں حقیقی معنی کے لحاظ سے ہے اس طریقے سے وہ ساری چیزیں ان کی تعریفوں کے دائرے میں داخل ہو جاتی ہیں، جن کے متعلق سمجھا جاتا ہے کہ حصر سے وہ باہر ہو جاتی ہیں۔

ایک بحث اور اس سے نجات

یہاں دو مشکلات پیش آتے ہیں، پہلی مشکل یہ ہے کہ منطق کی اصطلاح میں ضدین کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ دونوں ہی وجودی ہوں جیساکہ شیخ رئیس وغیرہ کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے بلکہ یہ ہو سکتا ہے کہ ان میں ایک دوسرے کا عدم ہو مثلاً سکون وحرکت یا ظلمت ونور، گونگاپن، اور گویائی، انوثت (مادہ ہونا) ذکورۃ (نر ہونا) فردیت (طاق ہونا) زوجیت (جفت ہونا) وغیرہ مفہوموں کا حال ہے، اور بعض علماء کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ تضاد کے جو مشہور معنی ہیں اس کا اطلاق تضاد حقیقی پر بھی ہوتا ہے، اور عدم وملکہ کی بعض قسموں پر بھی، یعنی ان مقامات میں جہاں موضوع واحد پر ایک کا دوسرے کے بعد تعاقب ہوتا ہو، اور اس کی وجہ یہ ہے، کہ مشہوری تضاد کی ایک شرط یہ بھی ہے، مگر سچ یہ ہے، کہ تضاد کا اطلاق اس سے بھی عام ہے اس لئے کہ بعض صورتوں میں یہ تعاقب ممکن نہیں ہوتا، مثلاً ذکورۃ اور انوثت میں ایک کی جگہ دوسرا نہیں لے سکتا، اور یہی حال زوجیت وفردیت کا بھی ہے، علاوہ اس کے تحقیق سے یہ ثابت ہوا ہے، کہ زوجیت اور فردیت میں دراصل ایجاب وسلب کا علاقہ ہے، بہر حال کسی تقدیر پر، یہ صورت عدم وملکہ اور ایجاب وسلب کے تقابل کی قسم نہیں ہو سکتی، دوسری مشکل یہ ہے کہ مشہوری تضاد کی ایک شرط یہ بھی ہے، کہ باہم دونوں ضدوں میں انتہائی بعد ہو، جیساکہ حکماء کے کلام میں مثلاً شیخ رئیس وغیرہ کی کتابوں میں اس کی صراحت کی گئی ہے، اور اس بنیاد پر سیاہی اور سرخی میں جو تقابل ہے، یا زردی اور سرخی میں جو تقابل ہے، وہ تقابل کے اقسام سے خارج ہو جاتا ہے، بعضوں نے تو اس کو تسلیم کر لیا اور دعویٰ کر دیا کہ اس کا نام تعاند ہے، گویا ان کے نزدیک تقابل کی ایک پانچویں قسم پیدا ہوتی ہے اور بعضوں نے تقسیم کو تو چار ہی میں منحصر رکھا، اور اس اعتراض سے بچنے کے لئے

ایک اور تقریر کی جس کا خلاصہ یہ ہے، کہ جس طرح اضداد کے دونوں کناروں میں حقیقی تقابل ہوتا ہے، اسی طرح بیچ کے مراتب یعنی اوساط میں بھی حقیقی تقابل کی نسبت ہوتی ہے، اس لئے کہ مثلاً سیاہی کا ہر مرتبہ اور ہر درجہ اس مطلق سیاہی کی ماہیت اور طبیعت پر مشتمل ہوتا ہے، جو مشائیوں کے مسلک میں اشد و اضعف کو قبول نہیں کرتی باقی سیاہی کے خاص خاص درجے کے حساب سے تو اپنے نچلے درجے کے اعتبار سے وہ سیاہی ہوتی ہے، اور اپنے اوپر کے درجے کے خیال سے وہ سفیدی قرار پاتی ہے اسی لئے شیخ نے شفاء کے باب قاطیغوریاس میں یہ لکھا ہے کہ،

> سچی اور صادق سیاہی نہ شدت کو قبول کرتی ہے اور نہ ضعف کو بلکہ شدت و ضعف وہ شئے قبول کرتی ہے جو کسی دوسرے کے اعتبار سے سیاہی ہوتی ہے"

پس جب یہ ثابت ہوگیا، تو سیاہی کے تمام درمیانی درجے خود اپنی اپنی ذاتی حیثیت کی بنیاد پر اپنے مقابل بیاض کے حساب سے طرف اور کنارے پر واقع ہوتے ہیں، کیونکہ (شدید اور ضعیف سواد و سیاہی) میں طبیعت کے اعتبار سے مشائیوں کے خیال میں کوئی تفاوت نہیں ہوتا اور اسی طرح جب اس کو اپنے نیچے درجے کی سیاہی کے لحاظ سے پیش نظر رکھا جائے، یا اس کو آخری کنارے میں واقع ہونے والی سفیدی یا درمیانی سفیدی کے لحاظ سے تصور کیا جائے اس لئے کہ اس کا کمزور و ضعیف سیاہی ہونا یہ بات تو اسی وقت پیدا ہوتی ہے، جب کسی تیز تر سیاہی کے اعتبار سے اس کو خیال کیا جائے، لیکن جب اسی دھیمی سیاہی کو اس سیاہی کے مقابلے میں رکھا جائے جو اس سے بھی زیادہ پھیکی ہے، تو اس وقت وہ سیاہی ہوگی، اور یہ پھیکی سیاہی اس کے حساب سے سفیدی قرار پائے گی اور اس اعتبار سے ہر سفیدی کے آخری درجے اور اس پھیکی سیاہی (جو مقابلۃً اب سفیدی سمجھی گئی ہے) ان دونوں سفیدیوں میں سفیدی ہونے کے لحاظ سے کوئی فرق نہ ہوگا، سفیدی کے تمام مدارج اور مراتب کا یہی حال ہے الغرض یہ بات واضح ہوگئی کہ حقیقی تضاد جس طرح سے اطراف میں ہوتا ہے، اسی طرح سے

اوساط کے درمیان بھی ہوتا ہے کیونکہ اوساط میں مخالفت اور موافقت دونوں پہلو ہوتے ہیں، اور تقابل کی بنیاد مخالفت کے پہلو پر قائم ہے پس ثابت ہوا کہ اس طریقے سے بھی تقابل کے سلسلے میں کسی مزید قسم کا اضافہ نہیں ہوتا یہ ہے اس تقریر کا خلاصہ جسے متاخرین میں سے ایک جلیل فاضل نے کی ہے لیکن اشد واضعف کے مسئلے میں میں نے جو مسلک حکمائے سلف کے طریقے پر اختیار کیا ہے، یہ تقریر اس کے مخالف ہے، اور اس پر یہ اعتراض بھی واقع ہوتا ہے، کہ ہر شئے کی خود ایک ایسی متحصل کامل حقیقت اور ماہیت ہوتی ہے جس میں کسی دوسری چیز کا خیال کرنا نہیں پڑتا، ہاں! شاید کہ وہ شئے کوئی ایسی حقیقی اضافی حقیقت ہو کہ جس کے تصور کے ساتھ ہی کسی دوسری چیز کا تصور پیش نظر ہوجاتا ہو، اور ظاہر ہے، کہ جتنے بھی رنگ اور الوان ہیں، یہ سب مقولہ اضافت کے نیچے نہیں بلکہ مقولہ کیف کے نیچے مندرج ہوتے ہیں، اس لئے ضرور رہا کہ ان کی کوئی ایسی محصل حقیقت ہو جس میں کسی غیر کے خیال کی ضرورت نہ ہو اور تضاد جن امور میں پیدا ہوتا ہے، وہ محض ان کی ذات کا اقتضا ہوتا ہے نہ کہ ایک کو دوسرے کے سامنے رکھنے کے بعد یہ خلاف پیدا ہوتا ہے، اور نہ کسی غیر کے اعتبار سے یہ نسبت پیدا ہوتی ہے، اگرچہ خود تضاد کا مفہوم اضافت کے افراد وجزئیات میں سے ہے اس کے بعد اب یہ بات سمجھ میں آسکتی ہے کہ سرخی اور زردی میں تقابل خود براہ راست ان کی ذات کا اقتضاء ہے، اس تقابل کے لئے ان کے اطراف کو سامنے رکھنے کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی اور بجز تضاد کے تقابل کے اور کسی دوسری قسم کے نیچے ان کا اندراج نہیں ہوسکتا،

چارۂ کار

ان مشکلات سے خلاصی کی واقعی راہ یہ ہے کہ جسے میں مختلف مسلکوں کے رو سے میں یہاں بیان کرتا ہوں مشائیوں کیجانب سے تو یہ تقریر کرنی چاہیئے، کہ تضاد دراصل بالذات سیاہی اور سفیدی کی طبیعتوں کے درمیان ہوتا ہے، جس میں افراد کے خصوصیات کا قطعاً لحاظ نہیں کیا جاتا، اس بنیاد پر سیاہی کا ہر مرتبہ سفیدی کے ہر مرتبے کا ضد واقع ہوگا بایں معنی کہ ان میں ایک مرتبہ ان دو ضدوں میں سے کسی ایک کی طبیعت پر محتوی ہوتا ہے

اسی طرح دوسری ضد کا مرتبہ بھی اس کی طبیعت پر مشتمل ہوتا ہے جس میں ان مراتب کے خصوصیات کا اعتبار نہیں جاتا، گویا اس اصول پر سرخی اور زردی جیسے وسطانی مراتب میں جو تضاد ہوتا ہے وہ اس لحاظ سے ہے، کہ ان میں سے ایک سیاہی ہوتی ہے، اور دوسری سفیدی، اور اس اعتبار سے ان دونوں میں بالذات تضاد ہے، باقی ان کی ذاتی خصوصیت یعنی ان میں سے ایک کا سرخی ہونا اور دوسرے کا زردی ہونا، تو اس لحاظ سے ان میں تضاد بالعرض ہے، الحاصل وسطانی مراتب کے تضاد کا مآل بالآخر اطراف کے تضاد پر منتہی ہوتا ہے، اور اس لئے تقابل کے اقسام چارگانہ میں مزید کسی قسم کا اضافہ نہیں ہوتا،

اور قدماء کے مذاق پر اس حل کی تقریر یہ ہو سکتی ہے، کہ کسی واحد کیفیت کے مراتب میں تقابل دراصل کمال اور نقص میں تقابل ہوتا ہے، جیسا کہ کسی خاص قسم کی مقدار کے مراتب کا تقابل، باقی سیاہی کے کسی ضعیف مرتبے کا تقابل سفیدی کے کسی ضعیف مرتبے سے، تو اس کے متعلق وہی بات کہی جا سکتی ہے، جس کا ذکر دوسرے طریقے (جواب) میں کیا گیا ہے، یعنی بالذات تضاد دراصل ان دونوں کی اصل ذات اور حقیقت کے درمیان اس طور پر واقع ہوا ہے، جس میں خصوصیات سے بالکل قطع نظر کر لیا گیا ہے، (حل کی دونوں تقریر ختم ہو گئی) البتہ یہاں ایک سوال رہ جاتا ہے، کہ دنیا کے جتنے رنگ اور الوان ہیں کیا ان میں ہر ایک کا شمار اور اندراج صرف سیاہی اور سفیدی کے نیچے کرنا بجائے خود درست بھی ہے یا نہیں، ظاہر ہے کہ میں نے جو تقریر کی اس کی بنیاد اس سوال کی پہلی شق یعنی درست ہونے پر مبنی ہے، نہ کہ دوسری شق پر بہر حال اصل بات یہ ہے، کہ ان سارے مشکلات کی بنیاد صرف اصطلاحات کے اختلاف پر قائم ہے اور حقیقی علوم وعقلی فنون میں اصطلاحات کا مسئلہ بہت آسان ہے،

ایک نکتہ یہ بات جب ثابت ہو چکی ہے کہ جتنے موجودات ہیں. ان میں ہر ایک کے لئے کوئی نسبت، یا نسبت کی نفی کا ہونا ضروری ہے اس لئے کہ کوئی سی بھی ہستی ہو گی اس کا غیر کی جانب منسوب ہونا ضروری ہے خواہ یہ نسبت علت وسبب ہونے کی ہو یا معلول ومسبب

ہونے کی، یا ان کے سوا کوئی اور نسبت ہو اسی طرح یہ بھی ضروری ہے کہ کچھ چیزوں کی نفی اور سلب بھی ہر موجود ہستی سے کی جائے۔ کم از کم اس بات کی نفی کہ وہ اپنی نقیض اور ضد نہیں ہے اور اس کلئے کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ کوئی شے اور کوئی موجود حتیٰ کہ واجب الوجود بھی تضائف کے تقابل سے خالی نہیں ہو سکتا، کیونکہ واجب الوجود تمام اشیاء کا مبدء اور سرچشمہ ہے، الغرض تضائف کی کوئی نہ کوئی صورت ہر ایک میں ضرور پائی جائے گی، اگرچہ اس تقابل کے خاص خاص جزئیات اور افراد مثلاً ابوت (باپ ہونے) نبوت (بیٹے ہونے) مجاورۃ (پڑوسی وہم نشین ہونے) وغیرہ سے ممکن ہے کہ کوئی خالی ہو، لیکن جنس تضائف سے کوئی ہستی خالی نہیں ہو سکتی، اسی طرح ایجاب وسلب کے تقابل کا حال ہے کہ اس تقابل سے بھی کوئی بچ نہیں سکتا، خواہ اس کو اطلاقی صورت میں فرض کیا جائے یا اس کے خاص خاص افراد کا لحاظ کیا جائے گویا اس کے تو مطلق اور خاص دونوں صورتوں سے کوئی ہستی خالی نہیں ہو سکتی، مثلاً حجریت (پتھر ہونے) لاحجریت (نہ پتھر ہونے) سے آخر کون سی چیز خالی ہو سکتی ہے کہ (واجب الوجود پر بھی نہ پتھر ہونا صادق آتا ہے) باقی تقابل کی اور دو قسمیں یعنی تضاد اور عدم وملکہ تو ان کی حالت یہ ہے کہ جس طرح ان کے خاص خاص افراد سے بعض ہستیاں خالی ہوتی ہیں مثلاً برودت (سردی) حرارت (گرمی) عمی (نابینائی) بصر (بینائی) سے اکثر چیزیں خالی ہیں، اسی طرح تقابل کی ان دو قسموں سے مطلقاً بھی بعض ہستیاں خالی ہیں کیونکہ مفارقات (یعنی وہ ہستیاں جو مادے سے پاک ہیں) دونوں ضدوں سے بھی خالی ہوتے ہیں اور عدم وملکہ سے بھی، اس لئے کہ مفارقات کے لئے جو باتیں امکان عام کے طور پر ممکن ہوتی ہیں ان کا بالفعل حصول ان میں ضروری ہوتا ہے پس معلوم ہوا کہ تقابل کی یہ دو قسمیں نہ عام شکل میں مفارقات میں پائی جاتی ہیں، اور نہ خاص شکل میں،

فصل

"واحد وکثیر میں تقابل کی نوعیت"

واحد اور کثیر کے درمیان کس قسم کا تقابل ہے؟ یہ ایسا سوال ہے جس کے جواب میں ارباب نظر وفکر کے عقول سراسیمہ ہیں اس کا علم خصوصیت کیساتھ

ان ہی لوگوں کو ہے، جن کے قدم علم و دانش میں راسخ و مضبوط ہیں، اس حیرانی کی وجہ یہ ہے کہ واحد و کثیر میں نہ تو عدم وملکہ کا تقابل ہے، اور نہ ایجاب وسلب کا کیونکہ واحد اور کثیر جیسا کہ ظاہر ہے دونوں کے دونوں وجودی چیزیں ہیں، اور ان میں تضاد والا تقابل بھی نہیں ہے کیونکہ ان دونوں میں وہ انتہائی بعد اور خلاف نہیں ہے جو تضاد کی شرط ہے، اور اس کی وجہ یہ ہے، کہ کوئی عدد ایسا فرض نہیں کیا جا سکتا، جس سے زیادہ بڑا عدد ممکن نہ ہو، اس شرط کے سوا، تضاد کی دوسری شرط یعنی موضوع واحد پر تعاقب (یکے بعد دیگرے آنے کا) کا امکان، وہ بھی ان میں نہیں پایا جاتا، اس لئے کہ کسی عدد واحد پر دوسرے عدد کا تعاقب نہیں ہو سکتا، باقی ہیولی اور مادے کی وہ وحدت جس پر اتصالات اور انفصالات کا تعاقب ہوتا رہتا ہے، یعنی اتصال کے بعد انفصال طاری ہوتا ہے یا اس کے برعکس، تو ظاہر ہے کہ بجائے خود ہیولی کی وحدت ایک قسم کی ظلی، اور مبہم وحدت ہے، (جو اس مقام پر قابل اعتناء نہیں ہو سکتی) نیز کثرت کی تقویم اور اس کے قوام کی تیاری وحدت اور اکائی ہی سے ہوتی ہے، اور یہ ناممکن ہے، کہ دو ضدوں میں سے ایک ضد کی حقیقت و ماہیت کا تقوم دوسری ضد سے ہو، (اس لئے بھی ان میں تضاد نہیں ہو سکتا) اور جس طرح ان میں تقابل کی یہ تین صورتیں ناممکن ہیں، اسی طرح تضائف کا علاقہ بھی واحد و کثیر کے درمیان نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ تضائف میں کسی ایک کے تصور کے لئے دوسرے کے خیال کا سامنے رکھنا ضروری ہے حالانکہ واحد و کثیر کا یہ حال بھی نہیں ہے، وحدت کا معاملہ تو ظاہر ہی ہے، کہ اس کے تصور کا حال وہی ہے جو اس کے وجود کا ہے یعنی جس طرح وحدت کثرت کے وجود سے مجرد اور جدا ہو کر کے پائی جاتی ہے، یوں ہی اس کا تصور بھی کثرت کے تصور سے منفک اور جدا ہو سکتا ہے اور ہوتا ہے، رہی کثرت تو اس میں شک نہیں کثرت کی ذات کثرت جو بنتی ہے وحدت ہی کے سبب سے بنتی ہے، لیکن کثرت کا تصور وحدت کے خیال کو سامنے رکھنے کے ساتھ کیا جاتا ہو، واقعہ یہ نہیں ہے، اور ان دونوں باتوں میں جو فرق ہے سو ظاہر ہے، رہی یہ بات کہ کثرت کو جب وحدت کے معلول ہونے کے اعتبار سے

تصور کریں تو اس وقت وحدت کا پیش نظر ہونا ضروری ہے، تو یہ ضرورت کثرت کی خود ذات کے ساتھ متعلق نہ ہوئی، بلکہ اس کے معلول ہونے کی حیثیت وجہت سے اس کا تعلق ہوا اور کھلی ہوئی بات ہے، کہ کثرت اور معلولیت دونوں باتیں اس قوم کے قاعدے کے رو سے ایک نہیں ہیں، ماسوا اس کے ان میں جو تقابل محسوس ہوتا ہے، وہ ان کے باہمی منافات اور تمانع کا نتیجہ ہے، نہ کہ اس ربط و تعلق کا اثر ہے، جو علاقہ علیت ومعلولیت کی بنیاد پر ان دونوں میں ہے، نیز کوئی شے اپنی جو اصل ذات کے حساب سے اگر کسی چیز کی طرف منسوب ہوتی ہے، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ یہ چیز بھی اس شے کی طرف منسوب ہو، اب کثرت کے متعلق یہ فرض کیا جائے کہ اس کی اصل ذات اضافی اور انتسابی حقیقت ہے، تو پھر وحدت کے متعلق بھی ماننا پڑے گا کہ اس کی اصل ذات بھی اضافی وانتسابی حقیقت ہے، جن دو چیزوں میں تضائف کا علاقہ ہوتا ہے ان میں ایسا ہونا ناگزیر ہے یعنی جو حیثیت ایک کی ہوگی وہی دوسرے کی ہوگی پھر یہ بھی لازم آتا ہے، کہ وحدت وکثرت اپنے تحقق ووجود تصور وتعقل میں باہم اس بنیاد پر ایک دوسرے کے ہم زلف، اور ہم قدم بن جائیں یعنی خود اپنی اپنی نفس ذات کی بنیاد پر ان دونوں میں یہ تعلق ہو، حالانکہ یہ واقعہ نہیں ہے، بعضوں نے یہ خیال کیا ہے، کہ وحدت وکثرت میں ذاتی تقابل نہیں ہے، بلکہ ان کو تقابل کی ایک شکل یعنی تضائف کی صفت عارض ہوتی ہے، بایں معنی کہ وحدت کثرت کی مقوم ہوتی ہے اور کثرت وحدت کا معلول ہے اور اس کا تقوم وحدت ہی سے ہوتا ہے، لیکن یہ غلط بحث ہے، اس لئے کہ ہم واحد اور کثیر میں تقابل محسوس کرتے ہیں اور اسطور پر محسوس کرتے ہیں کہ ایک دوسرے کے منافی ہے، ایسا منافی کہ ایک کا وجود دوسری کی ہستی کو باطل کر دیتا ہے، اور جس وحدت کو طاری ہونیوالی کثرت باطل اور زائل کر دیتی ہے ظاہر ہے کہ یہ وحدت اس کثرت کی علت نہیں ہوتی، کیونکہ جس وحدت سے اس کثرت کا تقوم ہوتا ہے وہ دوسری وحدت ہوتی ہے، اگرچہ ہوتی ہے وہ بھی وحدت ہی کے نوع کے نیچے داخل، بہر حال کثرت جس وحدت کی مقابل ہوتی ہے، یہ وحدت اس کی علت نہیں ہوتی، بلکہ جس وحدت سے

اس کا تقوم ہوتا ہے، وہ اس کے سوا ہوتی ہے، مثلاً اتصال کی وحدت اور کثرت ہی کو لیجئے ہم جب جسم کو کسی کو دو حصوں میں باٹتے ہیں، تو یہاں دو وحدتیں پیدا ہو جاتی ہیں، ایک وحدت تو وہ ہے، جو باٹنے سے پہلے اس متصل وحدانی جسم کو عارض تھی، اور یہ وحدت اس اثنینیت (دوئی) کی جزء نہیں ہے، جو دونوں ٹکڑوں کے مجموعے کو عارض ہوتی ہے، اور دوسری وحدت وہ ہے، جو ان دونوں نصفوں میں سے ایک کو عارض ہوتی ہے، بلا شبہہ یہ اس اثنینیت (دوئی) کی جزء ہے جو ان دونوں ٹکڑوں کی صفت ہے، اور کوئی شبہہ نہیں ہے کہ تضائف کا تقابل یہاں اس وحدت اور اثنینیت (دوئی) کے درمیان ہے، جو اس تقسیم کے بعد پیدا ہوئی ہے، اور یہاں گفتگو اس وحدت اتصالی اور نئی پیدا ہونے والی اثنینیت (دوئی) کے درمیان ہے، کہ ان دونوں میں کسی قسم کا تقابل پایا جاتا ہے اس پر اگر تم یہ کہو، کہ خود تقابل کا مفہوم اضافت و نسبت ہی کے سلسلے کی ایک چیز ہے، پس ثابت ہوا کہ وحدت وکثرت کے درمیان تضائف والا تقابل ہے میں کہوں گا کہ تقابل کے اس مفہوم کا شمار تو ان عام عقلی طبائع اور ماہیتوں میں ہے، جس کا تحقق بجز اس صورت کے اور کسی طرز پر ممکن ہی نہیں ہے کہ اپنے اقسام میں سے کسی ایک قسم کے ضمن میں وہ پایا جائے اور میری گفتگو واحد وکثیر کے تقابل کے متعلق ہے یعنی ان میں تقابل کی کون سی قسم پائی جاتی ہے، پس جب تک واحد وکثیر میں تقابل کے معینہ اقسام میں سے کوئی قسم نہیں پائی جائے گی اس وقت تک تقابل کے اس مفہوم کا بھی تحقق نہیں ہو سکتا، اس کے بعد البتہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس اضافت اور نسبت کے مفہوم کا یہ بھی ایک فرد اور اس کے جزئیات کی ایک جزئی یہ بھی ہے جس کا ذکر کیا گیا،

ان میں کچھ لوگ اور بھی ہیں جن کا دعویٰ ہے کہ واحد وکثیر کے درمیان بالذات تقابل ہی نہیں ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ جن دو چیزوں میں تقابل ہوگا، ضروری ہے کہ ان کے موضوع ومحل شخصی طور پر واحد ہوں، اور وحدت وکثرت کے موضوع کا حال یہ نہیں ہے، اس لئے وحدت کے متعلق سوال یہ ہے کہ وہ کس پر طاری اور وارد ہوتی ہے، آیا خود کثرت پر طاری ہوتی ہے یا ان متعدد

اشیاء پر، جو اکھٹے ہو کر اجتماعی طور پر ایک بن گئے ہیں، یعنی مجموعہ بحیثیت مجموعہ اس وحدت کا معروض ہے، یا ان دونوں کے سوا کسی تیسری چیز پر، یہ وحدت طاری ہوتی ہے، جو کثرت کے زوال کے بعد وحداتی اتصال کی وجہ سے پیدا ہو جاتی ہے، بہر حال ان شقوں میں سے کوئی سی شق تسلیم کر لی جائے کسی صورت میں ان میں سے ایک کا موضوع بجنسہ وہی باقی نہیں رہتا، جو دوسرے کا موضوع تھا، اور کثرت جب وحدت یا وحدت کے موضوع پر طاری ہوتی ہے تو اس کے حال کا اندازہ بھی اسی سے کر سکتے ہو، مگر مجھے اس میں بچند وجوہ کلام ہے، پہلی بات تو یہی ہے، کہ اس دلیل پر نقض وارد ہوتا ہے، یعنی اگر یہ دلیل واقعی اپنے مدعا کے اثبات میں پوری ہو تو اسی دلیل سے یہ بھی ثابت کیا جا سکتا ہے کہ وحدت اور لا وحدت کثرت اور لا کثرت میں بھی تقابل نہیں ہے حالانکہ اس کا فساد بدیہی ہے، دوسری بات یہ ہے کہ جن دو چیزوں میں تقابل ہو ان کے موضوع کے لئے شخصی طور پر واحد ہونا قطعاً غیر ضروری ہے، بلکہ بسا اوقات ان کے موضوع کی وحدت نوعی یا جنسی پھر جنسی قریب یا بعید ہوتی ہے، مثلاً رجولیت (مرد ہونا) مرئیت (عورت) انسان کے لئے ذکورۃ (نر ہونا) انوثت (مادہ ہونا) حیوان کے لئے، حرکت و سکون جسم کے لئے، بلکہ بعض دفعہ یہ وحدت ان تمام امور سے عام تر حیثیت سے بھی ہوتی ہے، مثلاً خیریت اور شریت شئے کے لئے، آخر یہ بات کس طرح درست ہو سکتی ہے ورنہ لازم آتا ہے کہ ذاتیات اور لوازم کا ان کے سلوب اور اعدام سے تقابل جاتا رہے، کیونکہ ظاہر ہے کہ ذاتیات اور لوازم کے زوال کے بعد اس شخص کی ذات بھی باقی نہیں رہ سکتی، جس کے یہ ذاتیات اور لوازم ہیں، تیسری بات یہ ہے کہ بالفرض اگر اس دلیل کو ایک حد تک تام بھی مان لیا جائے، جب بھی اس کا اثر صرف شخصی وحدت اور اس کثرت تک محدود رہے گا جو شخصی وحدت کی متقابل ہے، اس کے سوا یہ بات اور کہیں نہیں چل سکتی کیونکہ جو چیزیں محمول یا موضوع یا مناسبت کی اعتبار سے مثلاً واحد ہوتی ہیں ان میں تکثر شخصی وحدت کے اعتبار سے باوجود موضوع یا محمول کی بقاء کے پیدا ہو جاتا ہے چوتھی بات

یہ ہے، کہ موضوع کا باقی رہنا خواہ کسی شکل میں ہو تقابل کے شرائط میں نہیں ہے، بلکہ تقابل کے بعض افراد کی یہ شرط ہے، مثلاً تضاد کے لئے بقائے موضوع ضروری ہے جیسا کہ شفاء کے باب قاطیغوریاس میں شیخ نے اس کی تصریح کی ہے، شیخ کا بیان یہ ہے،

جن دو چیزوں میں تضائف کا علاقہ ہوگا، ان کے لئے کسی موضوع واحد پر تعاقب غیر ضروری ہے اسی طرح کسی ایک موضوع میں ایسا اشتراک بھی ان کے لئے مشروط نہیں ہے جس کی وجہ سے اس موضوع کے لئے جو کسی شئے کی علت ہے، خواہ مخواہ معلول ہونے کا امکان بھی ضروری ہو جائے، یا یہ کہ یہاں موضوع کا مشترک ہونا ضروری قرار پائے، اگرچہ علیت اور معلولیت کا شمار تضائف ہی کے سلسلے میں کیا جاتا ہے،

ان میں بعضوں نے یہ راہ اختیار کی ہے کہ وحدت و کثرت میں بالذات تقابل ہے اور یہ تقابل تضاد کا ہے، دلیل میں وہ کہتے ہیں کہ میرے دعوے کا پہلا جزء یعنی ان میں بالذات تقابل کا ہونا سو اس کی وجہ یہ ہے، کہ ہم جب براہ راست وحدت و کثرت کے مفہوم پر غور کرتے ہیں، یعنی اس سے قطع نظر کرکے کہ ان میں سے ایک علت و سبب ہے یا ان میں ایک دوسرے کے اندازہ کرنے کا پیمانہ ہے، بہر حال نفس ان کے مفہوم کو پیش نظر رکھنے کے ساتھ ہی ہمیں یقین ہو جاتا ہے کہ کسی ایک ذات میں ایک وقت میں ایک ہی جہت اور پہلو سے ان دونوں کا اجتماع ناممکن ہے، باقی یہ بات کہ ان میں تضاد ہی والا تقابل کیوں ہے تو اس کی وجہ یہ ہے، کہ تقابل کی باقی تین قسمیں ان میں پائی نہیں جاتیں، اس لئے کہ وحدت و کثرت اپنے تحقق و وجود اور تعقل و تصور میں چونکہ باہم ایک دوسرے کے ہمزاد اور ہم دوش نہیں ہیں جیسا کہ گذر چکا تو پس تضائف والا تقابل ان میں نہیں ہو سکتا کہ اس کی یہ پہلی شرط ہے، رہیں باقی دو قسمیں تو ان دونوں میں ایک متقابل کو دوسرے کا عدم اور سلب ہونا ضروری ہے، اور وحدت چونکہ کثرت کی مقوم ہے، پھر وہ اس کی نفی یا سلب کیسے ہو سکتی ہے اسی طرح جب کثرت کا قوام وحدت سے تیار ہوتا ہے، تو وہ بھی وحدت کا

سلب نہیں ہو سکتی، ورنہ شے اپنی عدم کی علت ہو یہ ماننا پڑے گا، اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ ایک ضد کا تقوم دوسری ضد سے نہیں ہو سکتا تو یہ صرف دعوی ہے جس کی کوئی دلیل نہیں ہے، حالانکہ واقعہ اس کے برعکس ہے، آخر چت کبرا پن کو دیکھو کہ سیاہی اور سفیدی دونوں کی ضد ہے، باوجودیکہ اس کا تقوم ان ہی دونوں رنگوں سے ہوتا ہے۔

ایک خاص بحث اور اصلاح

اس شخص کی بات میں جتنا اضطراب اور جتنی لغزش ہے، اس پر غور کرنا چاہیئے، کیونکہ وحدت و کثرت کے تقابل کو تضاد قرار دینا یہ اس بات کو ضروری ٹھیراتا ہے، کہ تقابل کے اور تینوں اقسام یہاں نہیں پائے جاتے، حالانکہ تضاد کی جو یہ شرط ہے کہ موضوع واحد پر ضدین کا تعاقب جائز ہو وہ یہاں نہیں پائی جاتی، باقی ان دونوں میں انتہائی بعد و خلاف کا پایا جانا، تو محض اس وجہ سے تقابل کی اور قسموں کے مقابلے میں اس کو تضاد کے نیچے مندرج کرنا ایک ایسی تخصیص ہے جس کی کوئی ترجیحی وجہ نہیں مل سکتی اسی طرح اس شخص کا یہ کہنا کہ ضد سے ضد کے تقوم کا انکار دعوی بلا دلیل ہے، تو میرے نزدیک یہ محض افتراء پردازی ہے اس لئے کہ اس کی دلیل یہ بیان کی جاتی ہے کہ باہم ایک ضد دوسرے ضد کو بگاڑنے والی اور مٹانے والی ہوتی ہے پس کسی ایسی ماہیت وحقیقت کا حصول جو اپنے ضد سے قوام پذیر ہو، ناممکن ہے، اور جس طرح یہ ناممکن ہے اسی طرح دو ضدوں سے بھی کسی ماہیت کی تعمیر نہیں ہو سکتی، اور چتکبرا پن کی جو مثال اس شخص نے دی، تو واقعہ یہ ہے کہ رنگ کی یہ کوئی واقعی وحدانی حقیقت ہی نہیں ہے، بلکہ اس کو ایک رنگ صرف فرض کرلیا جاتا ہے جو محض اعتباری بات ہے، بہر حال اس ساری گفتگو کا حاصل یہ ہے، کہ واحد و کثیر کے تقابل کو تقابل کے ان معینہ اقسام کے تحت درج کرنے میں جو کچھ ان لوگوں نے بیان کیا ہے، محض بے نتیجہ بحث ہے، بلکہ ان کے لئے ضروری ہے کہ اس تقابل کو تقابل کی ایک پانچویں قسم قرار دیں، واقعہ تو یہی ہے، لیکن میں نے محض عام شہرت کی بنا، پر ان ہی چار قسموں کا ذکر کیا، اور ان ہی کے خواص اور لوازم بیان کئے،

صحت نامہ

اسفار اربعہ حصۂ اوّل

(جلد اوّل)

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴	۱	۲	۳	۴
۷	۱	کیا جا چکا ہے	کیا جا چکا ہے	۱۳۸	۲۰	ے	ہے
″	۳	مثلا	مثلاً	۱۳۹	۵	ورنہ میں نے	اور نہ میں نے
۹	۱۵	سلب وایحاب	سلب وایجاب	″	۱۳	بنیاپر	بنیادپر
۱۳	″	سفہوم ہے	مفہوم ہے	۱۵۳	۱	بنیالو	بنالو
۱۴	۷	حثیث	حیثیت	۱۵۵	۹	ہرایک کے کے متعلق	ہرایک کے متعلق
۱۸	۱۷	موگیا۔	ہوگیا۔	۱۵۷	۲	ماہبت	ماہیت
۲۰	۱۸	(وجودکہ کی موجودیت)	(وجود کی موجودیت)	″	۳	مفہول	مفہوموں
۴۴	۱۸	الی عیر النہایت	الی غیر النہایت	۱۶۴	۸	سالبۂ بسیطہ	سالبہ بسیطہ
۴۵	۳	ہیت	ہیئت	۱۶۸	۵	انزاعی حقایق	انتزاعی حقایق
۹۲	۱۸	بھی	بھی	۱۷۱	۲	"سطارحات"	"مطارحات"
۱۱۶	۱۷	پنہچنے ہیں	پہنچتے ہیں	۱۹۵	پیشانی کتاب	ارسفارارلعہ	اسفار اربعہ
۱۲۰	۸	تما اعضا	تمام اعضا	۱۹۷	۱۶	کس شکل ممتنع بالذات	کس شکل میں ممتنع بالذات
۱۲۲	۹	وخود	وہ خود	۲۴۹	۶	اتمناع	امتناع
۱۳۶	۱۰	بمنسہ	بجنسہ	۲۵۷	۸	باالفعل	بالفعل

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴	۱	۲	۳	۴
۲۸۹	۵	نفوسں	نفوس	۵۸۶	۱۹	کہ ہر شے کی	ہر شے کی
۲۹۰	۴	ہیں کہ	ہیں کہ	۵۹۲	۶	ہیت	ہیئت
"	۲۵	بلاشبہ	بلاشبہ	۵۹۳	۲۴	دلیلن	دلیلیں
۲۹۳	۱۸	شاموں	مشائیوں	"	۱۲	ہیات	ہیئات
"	۱۹	وارہوتا ہے	وارد ہوتا ہے	"	"	تبدلیاں	تبدیلیاں
۳۱۸	۹	مفارنت	مفارنت	"	۲۰	آعضا	اعضا
۳۴۶	۱۲	(ذہن خارج)	(ذہن وخارج)	۶۰۴	۱۴	حوان	جوان
۳۵۰	۱۴	ربیّانی	ربّانی	۶۱۵	۷	اپے	اپنے
۳۵۶	۱	حیال	خیال	۶۲۰	۲۱	آری ہے	آرہی ہے
۳۹۷	۲۰	کرتے یں	کرتے ہیں	۶۲۳	۲	جزئات	جزئیات
۴۸۳	۴	لکن	لیکن	۶۲۷	۲۰	فشاً	شیئاً
۴۸۸	۱۴	یھی	یہی	۶۳۳	۱۰	بخنبہ	بجنسہ
"	۲۰	ہیت	ہیئت	۶۳۵	۱۲	تعبر	تعبیر
۴۸۹	۷	اسی اس طرح	اس طرح	"	۱۳	باالتمام	بالتمام
۴۹۰	۲	انفکاک	انفکاک	۶۳۹	۱۳	ہر ہر تبے ہیں	ہر مرتبے میں
۴۹۱	۱۰	ہوتا ہے کہ تو	ہوتا ہے تو	۶۴۰	۱۴	غیر متناہی	غیر متناہی
۵۲۳	۲۵	ان کو	ان کو	۶۶۳	۱۰	کا والاتقابل	والاتقابل
۵۲۴	۱۵	یعنی	یعنی	۶۶۴	۷	اخماع	اجتماع
۵۲۵	۹	کیونکہ	کیونکہ	۶۷۰	۱۸	دوسرے کے ضد	دوسرے کی ضد
۵۳۱	۷	وجہ ہی ہے	وجہ ہے	۶۷۱	۸	کے روسے	کی روسے
۵۳۲	۱۲	اس لحاظ	اس لحاظ سے	"	۲۲	گنگناپن	گنگناپن
۵۴۷	۳	معلم ثانی	معلم ثانی	۶۷۸	۲۱	میں یہاں	یہاں
۵۵۵	۱	پہی	یہی	۶۸۰	۷	نبوت	بنوت
۵۷۰	۲۰	استقدد	استعداد	۶۸۶	۱۳	تقوم	تقوّم